

EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN

EDICIÓN DE
FRANCISCO DIEZ DE VELASCO
Y FRANCISCO GARCÍA BAZÁN

EIR 01 ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE RELIGIONES

EDITORIAL TROTTA


EIR
OI
ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE RELIGIONES
EDITORIAL TROTTA

La Enciclopedia Iberoamericana de Religiones (EIR) se propone ofrecer la investigación más solvente y actual sobre religión y religiones en Iberoamérica, en todas sus formas y expresiones, antiguas y recientes, desde perspectivas específicamente iberoamericanas y con un propósito plural e interdisciplinar.

La EIR presta especial atención al estudio histórico, antropológico y social de las religiones precristianas y de los fenómenos de aculturación, sincretismos, religión popular, cultos afroamericanos, ritos de paso, símbolos y procesos de simbolización, mitos, permanencias y mutaciones religiosas, entre otros muchos fenómenos correlacionados.

Sus objetivos son los generales de una política de Investigación y Desarrollo y los específicos de una política cultural guiada por el propósito de proteger, investigar y difundir el patrimonio y la cultura de los pueblos iberoamericanos.

La EIR se propone crear una comunidad científica iberoamericana a través de la publicación de una obra de referencia destinada a especialistas en las diferentes disciplinas y a un público de universitarios y de lectores cultivados. La lengua que nos es común, albergando experiencias muy distintas, brinda una oportunidad excepcional para la construcción de una comunidad iberoamericana que puede presentarse públicamente con voz propia. Nuevas generaciones de estudiosos iberoamericanos, como también de habla hispana en Norteamérica y Europa, han enriquecido en medida muy considerable el caudal de conocimientos sobre la religión y las religiones en Iberoamérica y modificado también los modelos de análisis sobre las mismas.

La EIR verá la luz con una periodicidad de dos o tres volúmenes al año hasta componer una biblioteca de cuarenta volúmenes monográficos.



EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN

edición de
Francisco Diez de Velasco
y Francisco García Bazán

EIR 01 ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE RELIGIONES

EDITORIAL TROTTA

Francisco García Bazán
Severino Croatto
Eduardo Mendieta
Manuel Marzal
Carlos Gómez Sánchez
Francisco José Rubia Vila
Ricardo Ferrara
José Pablo Martín
José Carlos Bermejo Barrera
Julio Trebolle Barrera
Jorge Pérez de Tudela Velasco
Isabel Cabrera
Francisco Diez de Velasco

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

La edición de esta obra ha contado con la colaboración
de la Fundación Dorzán

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-259-1

CONTENIDO

PRESENTACIÓN

Francisco Diez de Velasco
Francisco García Bazán

I

El presente volumen, que inaugura la *Enciclopedia Iberoamericana de Religiones* (EIR), está dedicado a establecer los alcances, la naturaleza, los límites y las posibilidades del estudio de la religión y emprende la tarea tratando de hacer explícitos el marco teórico, las relaciones epistemológicas y los diferentes procedimientos de acceso a los fenómenos religiosos. Trata de ofrecer un panorama de la multiplicidad de métodos, cuestiones teóricas, enfoques y conceptos que se combinan a la hora de encarar el complejo problema de estudiar las religiones y la religión. Aunque a menudo soslayadas, por su dificultad y aridez, las cuestiones de método, las reflexiones teóricas, resultan imprescindibles en toda disciplina, mostrando el entramado que configura cómo se piensa y se desarrolla cualquier estudio. En lo relativo a la religión, además, en donde pensamiento y creencia se conjugan y las palabras que se usan guardan significados con una larga historia que pueden convertirse en instrumentos de dominio y descalificación, la exigencia del método y su justificación resultan aún más necesarias. Pero frente a la pluralidad de las religiones del mundo, tanto del pasado como del presente, y la complejidad de los múltiples factores que dan forma a la religión (como prácticas sociales empíricas, creencias compartidas y experiencias de sujetos) los recursos metodológicos y teóricos utilizados no pueden menos que ser diversos y plurales, aunque convergentes.

Una de las ambiciones de este volumen es intentar reflejar esa pluralidad, puntos de vista que concurren desde campos científi-

cos diferentes para ofrecer argumentos en lo que hemos denominado aproximaciones al estudio de la religión, teniendo particularmente en cuenta, dentro del carácter universal del objeto formal de investigación propuesto (la religión) el campo amplio, pero al mismo tiempo restringido, de los hechos religiosos y los correspondientes procesos que se han desarrollado entre los parámetros de espacio, tiempo, lenguas y culturas que integran y delimitan el rico y complejo mundo de Iberoamérica.

Se distinguen, por consiguiente, en el contenido estructural de la obra y sus aspectos sistemáticamente relacionados, tres partes que abarcan de modo sintético y con cumplida extensión dentro de su índole propedéutica, en primer lugar, el análisis de los referentes primarios e intensivos que promueven la conducta religiosa del ser humano, dando lugar a una experiencia de sello peculiar y esencia irreductible y, asimismo, a las expresiones que se originan a partir de semejantes correlatos y vivencias. Dicho con otras palabras, surge la necesidad de definir el objeto a estudiar. En segundo lugar, se abre el examen de los vínculos que atan los fenómenos de la religión a las ciencias humanas particulares y a los saberes con aspiración de universalidad. Pero ¿quedarían racionalmente legitimados con lo expuesto los planteamientos y desarrollos ensayados en relación con el objeto de estudio descrito y las aproximaciones intelectuales probadas por el pensamiento humano en confrontación con lo religioso? Lo estarán en la medida en que las vías de acceso, aspirando a ser imparciales y de validez general, revelen el mayor grado posible de sutilidad y capacidad de descubrimiento cognoscitivo. En tercer lugar, se ingresa con esta nueva exigencia en la última de las partes del libro y con ello en el estudio de los métodos que permiten el contacto de los hechos religiosos con la mente humana; libre, dicho conocimiento, de prejuicios e intermediaciones que los distorsionen. Una finalidad perseguida por los investigadores e intérpretes de la religión y las religiones que acredita una larga historia.

II

1. *Definición del objeto*

Siendo éste la religión y lo sagrado la caracterización no puede sostenerse sobre argumentos sencillos, a pesar de las trivializacio-

nes a las que pueden estar tentados algunos que tienen la osadía de acercarse a ellos sin los avales y la preparación suficiente. La contribución de Francisco García Bazán, dentro de la necesaria síntesis, es fiel reflejo de la complejidad de las palabras que jalonan y nutren el estudio de la religión, creadas en ambientes específicos, pertenecientes a una lengua particular, que es la latina, pero reflejando un mundo de significados que no se puede ceñir ni a la cultura latina, ni a su heredera y transformadora cristiana, ni a la descreída (pero también re-creyente) modernidad. Aproximarse a los límites de lo que podrían ser lo sagrado y la religión invita a lanzar la mirada a lo que sobre este tema han dicho grandes pensadores, desde el pasado al presente, ofrecer argumentos en una reflexión ininterrumpidamente en proceso. También porque la religión, además de manifestarse en una multiplicidad de voces que la narran desde la experiencia y otras muchas que la estudian desde momentos y culturas distintas (no olvidemos que la reflexión sobre la religión es más que milenaria, aunque la que se ha hecho desde la Ilustración nos resulte más cercana, más «científica»), se plasma en una diversidad de lenguajes que intentan en ocasiones comunicar la incomunicabilidad de la experiencia recurriendo al símbolo, al mito, al rito, a la doctrina, como expone la contribución de Severino Croatto.

2. *La religión, las ciencias, la filosofía y la teología*

La religión, tras estos dos trabajos de presentación, queda como un objeto elusivo, al que no se puede llegar desde la vía directa de la formulación sin fisuras, al que hay que llegar desde aproximaciones distintas, que ofrecen justamente la riqueza del caleidoscopio de miradas cruzadas, que reflejan el colorido de puntos de vista mutuamente fecundantes.

Así la sociología, construida como ciencia, como asegura Eduardo Mendieta en su contribución, desde el reto de intentar explicar la religión, sin conseguir apurar ese cometido, pero creando vías de acceso y modelos de los que Jürgen Habermas o Niklas Luhmann le resultan especialmente clarificadores. O la antropología, marcada de sendas para entender el papel de lo religioso dentro de la cultura humana, en las que nos introduce Manuel M. Marzal, ofreciéndonos, además, una pauta para enfrentar el tema desde los particulares ojos de la comunidad iberoamericana, una de las finalidades de esta *Enciclopedia*. Y es que en la edificación de la antropología de la religión tienen un

papel que es necesario destacar los primeros que, por los avatares de la historia que relacionaron a la Península Ibérica con el Continente Americano, desembocaron entre unas culturas que tenían una riqueza tal que no pudieron menos que intentar conocer. Aunque misioneros que no antrópologos, y que si bien por su acción determinando la volatilización de las religiones y las sociedades en las que predicaban, a la par que desmontaban en beneficio de una nueva religión y unas nuevas autoridades la urdimbre ideológica, reflejaron aquellos modos de vida y creencias de formas a veces sorprendentemente abiertas, siendo quizá ejemplar Bernardino de Sagahún. Distintos de los grandes maestros de la antropología colonial británica o francesa, aunque premodernos e insertos (y peones) en un colonialismo que nos resulta más distante y burdo en sus mecanismos de imposición, se aproximaron puntualmente a las culturas americanas y su alteridad con unos instrumentos de pensamiento en los que llegamos a reconocer atisbos de la mirada del antropólogo.

La psicología es otra de las aproximaciones al estudio de la religión que matiza los enfoques y los enriquece, resultando todavía un maestro del interpretar Sigmund Freud, como destaca en el presente volumen Carlos Gómez. Y de ese campo de privilegio del análisis de la experiencia religiosa que es la psicología desde hace más de un siglo desembocamos en otro mucho más reciente, el que comienzan a plasmar las ciencias del cerebro, la neurofisiología, ofreciendo ubicaciones físicas, desvelando los mecanismos cerebrales de lo religioso. Campo fascinante del que Francisco Rubia ofrece una síntesis y que no tiene en la obra ni un emplazamiento fortuito, ni obedece a un capricho. La reflexión sobre la religión no puede ser ya un terreno apto sólo para representantes de las humanidades o de las ciencias sociales; el cerebro, quintaesencia del organismo humano, se conoce de modo exponencialmente más detallado en la actualidad que hace un cuarto de siglo, y los próximos años las investigaciones sobre neurociencias prometen mayores explicaciones: resultan insoslayables sus puntos de vista entre los acercamientos al estudio de la religión.

Y desde la perspectiva del futuro, o de las aproximaciones que nos acompañan desde algo más de un siglo, se abre ante nosotros el abismo temporal de la filosofía o la teología, marcando milenios de pensar y de intentar comprender. Las contribuciones de Ricardo Ferrara y de José Pablo Martín ilustran cumplidamente estos dos temas clásicos en el estudio de la religión.

Nos interpelan las voces de Platón, Aristóteles, los Vedas, las Upanisad, pero también Tomás de Aquino, Hegel, Heidegger, hablando de Dios (o de la multiplicidad de los seres divinos), de lo que entendieron por teología.

3. *Los métodos*

Abordajes varios de lo religioso que para cumplir el cometido de ofrecer el panorama del estudio de la religión y su riqueza requiere también enfrentar los métodos, a los que se dedica la parte final del volumen. Métodos cruzados y dispares, laboriosamente construidos y siempre en elaboración, sometidos a la duda y al cotejo de supuestos, procedimiento que es el adorno de la ciencia. Y quizá la joya más preciada, pero también la más dicutida del quehacer del que estudia las religiones, abre este bloque: el método comparativo. José Carlos Bermejo, desde la posición del teórico de la historia, pero también del historiador de las religiones, sintetiza las complejidades del comparar, pero desde la certeza de su necesidad, para comprender mutuamente cada religión respecto de las demás y con todas ellas la religión como experiencia, práctica y creencia humana.

Le sigue otro capítulo que certifica el carácter científico de la aproximación a las religiones y la religión que se hace desde la perspectiva del método crítico. Julio Trebolle toma como ejemplo la Biblia, quizá el paradigma en este aspecto, a cuya imagen se han ido consolidando las perspectivas de análisis de otros grandes textos de las religiones de la humanidad. Pero tras el ejemplo bíblico muestra sus raíces la fuerza del método que une texto, documento e icono con su contexto, aunque para ello necesite desvincularse de lo que resultan ser los discursos de los que creen o las literales palabras que narran los textos sobre los que se enfoca la sofisticada (por los recursos y estratagemas de análisis empleados) mirada crítica. Recursos que conforman una epistemología (o, mejor, pluralizando el término, «epistemologías») a la que dedica su trabajo Jorge Pérez de Tudela, en el que se engarzan palabras que disecciona con la firmeza del filósofo: ciencia, fe, creencia, razón, verdad, combinando para argumentar en una reflexión abierta hecha de pinceladas y de sugerencias.

Isabel Cabrera realiza a continuación una síntesis sobre fenomenología y religión, presentando los recursos de esa perspectiva, las características propias del uso del concepto «fenomenología» en el campo que nos interesa, los retos y claroscuros del

método. Se enriquecen mutuamente las perspectivas de este trabajo y las que vierte Francisco García Bazán en el que abre el volumen: la reflexión fenomenológica, al incardinarse en lo sagrado, entrelaza y entrevera cualquier presentación que requiera hablar del uno o del otro.

Finalmente, se cierra el volumen con las reflexiones de Francisco Diez de Velasco sobre la autonomía, la neutralidad y la diversidad del estudio de la religión. Diversidad de aproximaciones y métodos, como muestran de forma diáfana todas las páginas de este volumen, neutralidad como opción que otorgue contornos a una perspectiva propia, autonomía como justificación de la necesidad de un punto de vista disciplinar que aúne diversidades y aleje dispersiones y mutuas exclusiones, que construya una mirada globalizadora.

III

Un libro sobre el estudio de la religión que se anticipa a la publicación del proyecto de una *Enciclopedia Iberoamericana de Religiones* como el presente se impone, en primer lugar, por algunas consideraciones de fondo, pero al mismo tiempo abre un futuro que se apoya en un pasado incipiente.

En el ámbito científico e incluso universitario de habla española se han llevado a cabo algunos esfuerzos individuales en torno a varios de los temas desarrollados en este volumen; debe admitirse que, incluso, en la última década las aportaciones se han hecho más frecuentes y que a los trabajos más antiguos de J. Gómez Caffarena, J. Martín Velasco, R. Pannikar y V. Fatone se han agregado los más recientes de S. Croatto, F. García Bazán, M. Marzal, Y. González Torres, M. Fraijó, L. Duch, A. Fierro, F. Diez de Velasco, J. M. Mardones, M. de la Garza, E. Masferrer, Amador Vega, etc. Sin embargo, una tentativa colectiva y, además sistemática, es la primera vez que se realiza. Desde luego que las traducciones de textos del Oriente y de religiones indígenas americanas también se han ido acrecentando. Una tarea, empero, de aclaración de límites epistemológicos y de precisión disciplinaria y metodológica, que es la que se exige como preliminar a una actividad en equipo como es la que se propone concretar la *Enciclopedia Iberoamericana de Religiones*, era un espacio académico vacante. Inglaterra, Alemania, Italia, Estados Unidos de América, Francia y Bélgica, con sus grandes Enciclopedias, His-

torias de las Religiones y Tratados de Antropología de lo Sagrado, ya se habían adelantado desde comienzos del siglo XX en adelante. En todos los casos igualmente las discusiones metateóricas acerca del objeto, la estructura y los lenguajes religiosos han precedido a la justificación de los métodos utilizados y asimismo a la exposición de los universos religiosos, sus creencias y diversas formas y niveles de la experiencia religiosa. Desde la década de los años cincuenta del pasado siglo los nombres de H. Ch. Puech, J. M. Kitagawa, A. Brelich, M. Eliade, G. Widengren, U. Bianchi, M. Meslin, J. Ries y otros se han hecho familiares a los estudiosos de lengua española en este sentido, y son muchos más los anteriores y posteriores a ellos, si se tienen en cuenta las bibliografías que acompañan a los diferentes trabajos de este libro. Antes de investigar complejos de religiones y religiones particulares en nuestro espacio iberoamericano, era una necesidad cumplir con un abordaje teórico que se considera introductorio y el más apropiado para el estudio de lo religioso en el medio universitario, desordenado no sólo académicamente, sino asimismo en la estructura mental, que a menudo interpone los intereses ideológicos a la neutralidad disciplinar, lo que en el caso de los estudios religiosos es particularmente delicado, ya que transforma sus ideales en una trampa de confusión. Naturalmente un paso propedéutico de tal disposición sólo podía abordarse desde un horizonte de libertad académica y asepsia confesional, la que inspira no sólo el tema de estudio en sí mismo inagotable de la obra, sino asimismo los fines de esclarecimiento de un proyecto comprometido colectiva e interdisciplinariamente.

Lo indicado se confirma por la multiplicidad y diferencia de perspectivas que encarnan cada uno de los autores del grupo invitados a colaborar en el libro, así como por el pluralismo de las interpretaciones. Más allá de la unidad estructural del volumen sólo una idea ha preocupado e interesado a los coordinadores del compendio: la calidad científica, académica y reflexiva de las colaboraciones y la buena voluntad en querer esclarecer el pequeño lote que les ha caído en suerte desarrollar.

La tentativa de ofrecer un modelo de estudio de la religión como el que se concreta en estas páginas tiene más de futuro que de presente y de pasado, y, dentro de este círculo, aunque adherida la tensión hacia los volúmenes específicos que le han de seguir como confirmación histórico-cultural, quiere constituirse en una nueva voz en el interior de una producción y un debate que es antiguo, pero que desde la dimensión iberoamericana

adquiere una nueva modulación y desde su pasado y expectativas de futuro se anticipa como un campo abandonado de exploración y un horizonte de ofertas inesperadas.

Efectivamente, como se ha aludido y varios de los artículos del volumen lo muestran, el estudio científico de las religiones tiene ricos y metódicos antecedentes en otros orbes lingüísticos, los que, asimismo se debe subrayar, han producido obras también acordes con las correspondientes mentalidades, tradiciones y tendencias culturales y sobre aquellos universos de la humanidad sobre los que han ejercido su gravitación.

El mundo que habla las lenguas de Iberoamérica ha llegado un poco tarde en su ingreso en esta disciplina en general; debe, empero, hacerse excepción en campos especiales, lo que le da la desventaja de un menor desarrollo técnico y bibliográfico, pero también la ventaja de poderse proyectar sin lastres hacia el porvenir en el propio medio cultural y lingüístico, virgen de investigación en múltiples terrenos. No obstante el desarrollo menor advertido, es conveniente hacer justicia a las aportaciones estrictas que en este campo se han llevado y llevan a cabo a ambos lados del océano que une a la comunidad iberoamericana.

Un interés auténtico por la disciplina se manifiesta en España a mediados de los años cincuenta del siglo que acaba de terminar cuando Ángel Álvarez de Miranda es nombrado en 1954 catedrático de Historia de las Religiones en la Universidad Complutense de Madrid, aunque el buen comienzo no llegó a cristalizar institucionalmente por largo tiempo, debido a la muerte prematura del estudioso[1]. Se había formado Álvarez de Miranda en la Escuela de Roma iniciada por R. Pettazzoni y su legado bibliográfico se conserva en la citada Universidad[2]. No obstante los impedimentos de índole restrictiva, prejuicios teológicos o pre-

1. Destaca entre su producción *Religiones mistéricas*, Madrid: Revista de Occidente, 1961, o su recientemente reeditado *Ritos y juegos del toro*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1998; sus trabajos dispersos se recopilaron en *Obras*, 2 vols., Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1959; véase F. Diez de Velasco, «La historia de las religiones en España: avatares de una disciplina»: *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 0 (1995), pp. 52 ss., para un repaso a su figura y en general al desarrollo de la disciplina tras su muerte.

2. F. Diez de Velasco, «Recursos en Internet para la investigación y la docencia en historia de las religiones»: *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 1 (1996), p. 41; se realizó un libro-homenaje dedicado a Álvarez de Miranda (R. Rubio [ed.], *Isis. Nuevas Perspectivas*, Madrid: Ediciones Clásicas, 1996) con motivo de ese legado.

venciones laicistas, el impulso hacia la temática renace en la década de los setenta por la afluencia de traducciones y la publicación de algunas obras personales y se afirma en torno a 1990. Se funda la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones en 1993 realizándose simposios bianuales[3], se crea el anuario *'Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, fundado por J. Trebolle Barrera en 1995 en calidad de director del Instituto de Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense, y se instituye docencia estable en relación con las ciencias de las religiones en muy diversas universidades públicas. Paradójicamente, muchos investigadores españoles en el campo de la historia de las religiones o las ciencias de las religiones no han hallado ubicación en las estructuras académicas de España (ni en el pasado, ni tampoco en los últimos tiempos). Quizá resulte ejemplar Antonio Orbe, máximo estudioso del gnosticismo y el cristianismo más antiguo, figura indiscutible a nivel internacional quien ha enseñado durante cuarenta y cinco años en Roma[4].

En Hispanoamérica, por otra parte, han de mencionarse algunos claros antecedentes. En Argentina, en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires existió desde 1964 la cátedra de Filosofía e Historia de las Religiones. Su primer profesor fue Vicente Fatone[5]. Le sucedió hasta mediados de los años setenta Víctor Massuh[6] y profesaron en la misma tres colaboradores de este volumen (Croatto, García Bazán, Ferrara). Paralelamente, desde 1969, funcionó en el mismo Departamento de Filosofía la Sección de Estudios de Filosofía Oriental (seminarios de gnosticis-

3. La periodicidad se ha respetado: el primero se desarrolló en Madrid en 1994 (se publicó como volumen 0 de la revista *Ilu*); el segundo tuvo lugar en Barcelona en 1996 (A. Vega y otros [eds.], *Estética y religión. El discurso del cuerpo y los sentidos*, Sevilla: Documentos de Er, 1998), el tercero, en Sevilla en 1998; el cuarto, en La Laguna en 2000 (F. Diez de Velasco [ed.], *Miedo y religión*, Madrid: Ediciones del Orto, 2002) y el quinto, en Valencia en 2002.

4. De entre sus publicaciones: *Estudios valentinianos* I-V, Roma, 1954-1966; *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos* II-III I-II, Madrid: BAC, 1976.

5. Por ejemplo *Obras completas* I-II, Buenos Aires: Sudamericana, 1972; una presentación de su trayectoria en lo relativo a los estudios budistas (y en general de estos estudios en el ámbito iberoamericano) por R. Webb, «Budismo en España e Iberoamérica», en P. Harvey, *El budismo*, Madrid: Cambridge University Press, 1998, pp. 362-403.

6. Por ejemplo *Nihilismo y experiencia extrema*, Buenos Aires: Sudamericana, 1975.

mo y maniqueísmo, sumero-acádico y cultura mesopotámica, lengua y pensamiento hebreo, sánscrito y pensamiento de India, árabe y filosofía islámica) y la cátedra de Filosofía Comparada de Oriente y Occidente, a cuyo frente estuvo Armando Asti Vera[7]. Del mismo medio surgió la revista *Estudios de Filosofía y Religiones del Oriente,* continuada después de dos largos silencios por *Oriente-Occidente. Revista de Investigaciones Comparadas* (1980-1983) y *Epimeleia. Revista de Estudios sobre la Tradición* (1992-). También en Buenos Aires en 1970 I. Quiles fundó en la Universidad del Salvador la Escuela de Estudios Orientales y M. Bórmida el Centro Argentino de Etnología Americana (1973) siguiendo una tradición de estudios que se remonta a J. Imbelloni (fundador y director de *RUNA. Archivo para las Ciencias del Hombre*). Volcado hacia las culturas religiosas de los indígenas de la América septentrional publica *Scripta Ethnologica* y de su medio han surgido estudiosos como F. Pagés Larraya[8], E. Cordeu, M. Califano, A. Tomasini y otros más jóvenes[9].

En México la actividad persistente que se realiza en el Colegio de México desde 1964 con la fundación del actualmente denominado Centro de Estudios de Asia y África, ha dado por resultado la edición de la revista *Estudios de Asia y África,* el mantenimiento de un Postgrado en Estudios de Asia y África y la edición de más de cincuenta volúmenes sobre la misma temática. Se debe destacar la labor de traducción e interpretación de fuentes religiosas indígenas de M. León-Portilla y otros, trabajo que han apoyado las editoriales tanto privadas como estatales. En este último ejemplo la Universidad Nacional Autónoma de México ha sido prioritaria y asimismo con la creación de un Diplomado para el estudio científico de las religiones que forma parte de la División de Educación Continua de la Facultad de Filosofía y Letras de dicha Universidad[10]. En 1995 se reunió en la ciudad de México el XVII Congreso de la Asociación Internacional de

7. Introductor de René Guénon en el medio universitario hispanoparlante.

8. Por ejemplo, *Lo irracional en la cultura* I-IV, Buenos Aires: FECIC, 1982.

9. Cf. M. Califano y otros, «Etnología», y J. P. Martín, «Ciencias de la religión», en *Evolución de las ciencias en la República Argentina (1872-1982)* X. *Antropología*, Buenos Aires: Sociedad Científica Argentina, 1985, pp. 9-71 y 219-249, respectivamente.

10. Véase el volumen 2 de la EIR editado por M. de la Garza C. y Martha Ilia Nájera Coronado.

Historia de las Religiones (International Association for the History of Religions)[11], y fue el primer país del ámbito que engloba la *Enciclopedia Iberoamericana de Religiones* que ha organizado un evento de estas características, ejemplo de la dinámica actividad de reuniones científicas para el estudio de la religión por parte de los investigadores mejicanos[12]. Además el aporte de México a la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones[13], desde su fundación en 1995, resulta muy notable, teniendo un foro específico como es la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones.

En el Perú los estudios de antropología religiosa se han cultivado intensamente en la Pontificia Universidad Católica de Lima, que a partir de aquí avanzan hacia el estudio descriptivo de los datos religiosos y su comprensión. En Cuba en 1995 se creó la Asociación Cubana de Estudios sobre la Religión y en Bogotá (Colombia) tuvo lugar en 1996 una Conferencia regional de la IAHR.

Por su parte, en Brasil se han publicado notables trabajos originales sobre la temática[14], en la Universidade Metodista de São Paulo funciona un postgrado en Ciencias de las Religiones y se imparten enseñanzas y se desarrollan investigaciones en el campo del estudio de la religión en muchas otras, lo que ha llevado en 1998 a la creación, como foro común, de la Associacão Brasileira de Historia das Religões, que realiza los Simposios de Historia das Religiões[15].

En resumen, de este breve repaso que ha escogido algunos ejemplos se puede inferir que había y hay antecedentes dispersos suficientes a ambos lados del Atlántico en historia de las religiones, antropología de la religión, filosofía y fenomenología de la

11. Del que, en lo que, por ejemplo, se refiere a las contribuciones dedicadas a la metodología, se ha publicado A. W. Geertz y R. T. McCutcheon (eds.), *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion*, Leiden: Brill, 2000.

12. Véase, por ejemplo, las publicaciones de M. del C. Valenzuela Valdés y M. de la Garza (eds.), *Teoría e historia de las religiones*, México: Facultad de Filosofía y Letras/UNAM, 1998 o de H. K. Kocyba y Y. González Torres (coords.), *Historia comparativa de las religiones*, México: Eduvem, 1998.

13. Por ejemplo, el volumen 1 de la revista de la asociación «Religiones Latinoamericanas», de 1991, se tituló *Religiones: cuestiones teórico-metodológicas*.

14. Por ejemplo, R. A. Alves, O *Enigma da Religi*ão, Petrópolis: Vozes, 1975.

15. El primero en 1998 en la Universidade Estadual Paulista en Assis, el cuarto en 2002 en la Universidade Catolica de São Paulo.

religión, lenguas y religiones indígenas, antiguas y orientales, como para que un proyecto conjunto sobre el estudio de la religión y las religiones en Iberoamérica halle un cumplido lugar, siendo la voluntad de este primer trabajo ilustrar esa posibilidad y sus especificidades.

Porque quizá sea la mirada la que otorgue un sello particular a este volumen respecto de las muy diversas reflexiones sobre el método en el estudio de la religión de las que se dispone, en particular las que se han publicado en lengua inglesa. Se inserta en el ámbito iberoamericano y se dirige primariamente a él, es producto de investigadores de la comunidad que une América y la Península Ibérica y que descubre en lenguas ibéricas un lugar de encuentro común. Una comunidad que tiene y ha tenido sus particularidades y cuya voz, quizá justamente por buscar expresarse en esa seña de identidad común que marcan palabras propias, idiomas quizá no tan reconocidos científicamente hasta hace un tiempo, no se han escuchado o leído con detenimiento. También es cierto que el estudio de la religión en el ámbito de la comunidad iberoamericana no ha tenido la consolidación académica que tiene en los países anglosajones; en Alemania, Francia o Italia la teología ha pesado mucho, ha presionado durante mucho tiempo la interlocución a la hora de estudiar la religión. Pero de un tiempo a esta parte emerge de modo cada vez más claro un número importante y notable de investigadoras e investigadores sobre religión que no encuentran en las agendas de investigación habituales en los foros más septentrionales las respuestas que les plantean situaciones y temas con las especificaciones propias de sus ámbitos meridionales (tanto de Europa como de América).

La *Enciclopedia Iberoamericana de Religiones*, de la que este primer volumen tiene la ambición de ofrecer un botón de muestra de la riqueza y variedad en los enfoques, busca aunar esas sensibilidades, ofrecer el foro de expresión y la comunidad de intereses, mutuamente fecundados desde la posición de gozne que nos ha tocado desempeñar entre América y Europa y en un mundo cada vez más global pero en el que la riqueza proviene de saber entrever la potencialidad de la diferencia.

I

OBJETO

LA RELIGIÓN Y LO SAGRADO

Francisco García Bazán

En el marco de los estudios que se han ido constituyendo como la esfera en la que hoy se abordan científicamente las religiones, se observa que el uso empírico de los datos y su coordinación ha precedido al examen sistemático de los fundamentos teóricos correspondientes. Se trata en esta última referencia de conceptos cuya efectividad espontáneamente admiten los investigadores y que subyacen a los mismos datos utilizados y a su organización.

Los atisbos sobre una noción de lo «Sagrado», su desarrollo y posteriores precisiones y su admisión como una idea fundante y dinamizadora (Ries, 1989: 9-14; 1995: 13-22) para la posible construcción de una concepción abarcante de los fenómenos religiosos y de las religiones como diferentes expresiones de lo religioso así lo han ido confirmando.

Efectivamente, desde el último tercio del siglo XIX y los años anteriores a la primera Guerra Europea, se comienza a imponer una representación de lo Sagrado que posteriormente adquirirá extensión y complejidad crecientes, y que bien constituya un concepto operativo o un correlato sobrenatural, ofrece un denominador común: el que se trata de una representación prefigurativa y flexible, una y universal, que, presupuesta a la multiplicidad de las diversas corrientes y conductas religiosas, encierra la posibilidad de constituirse en un objeto de estudio especial. Un objeto teórico de suficiente amplitud y basamento como para poder perfilarse como el fondo común en el que estriben tanto la religión como una forma de experiencia humana irreductible a otras, la experiencia religiosa —según lo venían reconociendo

los pensadores alemanes (J. G. Herder, I. Kant, G. W. F. Hegel, F. Schelling)—, como las religiones en tanto que objetos diferenciados de examen histórico.

I. LA RELIGIÓN Y LO SAGRADO

Parece correcto comenzar a caracterizar a la religión desde un enfoque institucional de acuerdo con el sociólogo É. Durkheim como un conjunto de creencias y de prácticas referidas a cosas sagradas, o sea, separadas y prohibidas, sistemáticas y entre sí solidarias, y que se presentan combinadas en una misma comunidad moral para todos los miembros de esa agrupación que participan de ella (Durkheim, 1960). Sobre este mismo punto de arranque es posible determinar que son notas verificables de la estructura religiosa la doctrina, el rito y la actividad y servicio comunitarios (Wach, 1967), pero, además, advertir que los rasgos enumerados tienen el carácter unitario de constituir un lenguaje transignificativo o simbólico. Con lo dicho al final se está señalando que, más allá de las notas externas que conforman fácticamente a una religión, se encierra en esos datos empíricamente controlables un sentido que es el que permite que el creyente que participa de ellos sea considerado un «sujeto religioso». Este aspecto no visible que es el que define propiamente a la religión y que ha admitido numerosas tentativas de caracterización puede, sin embargo, reducirse a unas, muy pocas, definiciones, notables por su generalidad abarcativa y potencia sugeridora, y que son las que se arrastran en la etimología del término «religión» o en algún carácter notoriamente constante de ellas en el tiempo y en el espacio.

El ajuste a la metodología propuesta comienza por indicar que el vocablo de la lengua española «religión» proviene de la palabra latina *religio* y se suele afirmar, con diversas argumentaciones, que significa «religación», una atadura firme del hombre a Dios y a la voluntad divina revelada. Teólogos, filósofos y tratadistas occidentales se apoyan en esta etimología y deducen de ella interesantes consecuencias y teorías, aunque estas explicaciones, por grande que sea el esfuerzo que desarrollan, no llegan a superar el ámbito cultural de las «religiones del Libro» (cristianismo, judaísmo e islamismo).

No es un secreto tampoco que esta difundida interpretación occidental de la voz «religión» tiene su origen al comienzo del

siglo IV en un erudito escritor cristiano que escribe en latín, Lucio Cecilio F. Lactancio. Una interpretación que fue continuada y confirmada por san Agustín. Lactancio, prosiguiendo con una actitud de su maestro Arnobio de Sicca e incluso anterior (Despland, 1979), pero que éste no formuló con precisión (Maggazù, 1994), hace un notable esfuerzo por introducir en la lengua latina y en un vocabulario preexistente relativo a los hechos religiosos el contenido que la creencia del cristiano representaba frente a la postura piadosa del romano, la que será calificada con sus mismos términos de «superstición», y después de abordar en diversas oportunidades el desacuerdo de los puntos de vista, llega a escribir con precisión:

> Hemos dicho que el término «religión», en tanto que deriva de *religare*, significa atadura de piedad, porque Dios liga al hombre a sí mismo y lo ata con la piedad, ya que debemos servirle como señor y complacerle como padre (*Instituciones divinas* IV, 28, 12; *Epítome* 64, 5).

O bien, en controversia académica:

> Con este vínculo de piedad somos ligados (*obstricti*) y fuertemente atados (*religati*) a Dios y de aquí la religión misma recibió el nombre y no como es interpretado por Cicerón de releer con escrúpulo (*a relegendo*), según dijo en el libro segundo de *Sobre la naturaleza de los dioses —Instituciones divinas* IV, 28, 3— (Spada, 1994).

Razonablemente, sólo *religa* la religión verdadera, la cristiana, pero no la falsa, y lo que importa es lo que se venera y no la manera de adorar. Se impone de esta manera un concepto de religión que es nuevo y que reemplaza a otro gentil, pero que en poco tiempo dominará total y restringidamente a la mentalidad de Occidente. Agustín sostendrá, por lo tanto, explícitamente: «El término griego *threskeía* se dice en latín *religio*, pero sólo la que tenemos con Dios» (*La ciudad de Dios* X, 1, 3).

La idea la seguirá difundiendo frontalmente el cristianismo y llegará a nuestros días, sin detenerse a menudo los intérpretes a reflexionar sobre su validez general, e incluso servirá de estímulo para dar origen a teologías y filosofías, como se ha dicho poco antes, que aspiran a ser universales, aunque no llegan a evadirse de los límites de la creencia particular (García Bazán, 2000).

Marco Tulio Cicerón, según ha sido aludido por Lactancio, sostenía, en cambio, igual que Aulo Gelio y otros testimonios

romanos conformes con la antigua tradición latina, que el sustantivo *religio*, igual que el participio verbal *religens*, provienen del verbo *relego* (*relegere*), que quiere decir «releer», «reunir de nuevo» o «volver a pasar sobre algo» con la vista, el pensamiento o la palabra. La relectura solícita o repetición cuidadosa e incluso escrupulosa de un orden original:

> Los que, en cambio, retomaban con cuidado y del mismo modo reunían escrupulosamente (*relegerent*) todas las cosas que se refieren al culto de los dioses, estas personas han sido llamadas «religiosas» del verbo releer (*ex relegendo*) [...] como las «inteligentes» de «entender» (*Sobre la naturaleza de los dioses* II, 28, 72).

Por esta razón otros escritores latinos, como el neopitagórico Nigidio Fígulo y el historiador Tito Livio, que recoge ambas referencias, podían enseñar que el creyente «está firmemente ligado» a la práctica ritual, al derivar *religiosus* de *religare* (Irmscher, 1994; Sachot, 1991).

Ahora bien, la definición arcaizante de «religión» señalada, que se basa en la etimología latina (Ernout y Meillet, 1959), y que se conecta con el ámbito consuetudinario de la religiosidad grecolatina otorgando preeminencia al culto y la repetición de sus actos iniciales, permite comprender otra caracterización diferente que asimismo se muestra dentro de los límites de la religión romana y que se relaciona con la anterior, pero que la excede, hasta alcanzar una presencia todavía más amplia.

Algunos antropólogos e historiadores de la religión vinculados con el estudio de las antiguas creencias romanas han llegado a identificar el vocablo «religión» con la denominación más explícita de «nudos de paja». Se trataría de unos enigmáticos nudos de paja que atados a las vigas de un puente hacían transitable su traspaso (Clévenot, 1987: 376-377).

El aspecto interesante para comentar sobre el fenómeno es que los mencionados artificios rituales tenían por agente responsable de la construcción sacra al sacerdote o ministro pontonero, lo que habría permitido que el puente, una obra atentatoria contra la armonía natural, se integrara en el orden como objeto consagrado. Efectivamente, las aguas corrientes, las aguas de ríos y arroyos, están constituidas para fluir y seguir naturalmente su desplazamiento, y no para ser atravesadas por aquellos a los que oponen un impedimento. De este modo las fuerzas divinas custo-

dian su idiosincrasia. La función general del sacrificio (*sacrum-facere*), como vínculo mediador entre la abnegación y la extinción, es la que se percibe en este caso bajo la actividad particular del ministro especialista «hacedor de puente», el sacerdote pontonero, o sea, el pontífice (*pontem-facere*), que como el *tirthânkara* en el jainismo de la India (*tirthâ-ânkara*, «hacedor de vado») y el vado (*tirthâ*), es naturalmente sagrado como convergencia de potencias, es el que permite o «facilita la travesía», sin atentar contra el orden (García Bazán, 2001: 42-43). Las repercusiones latinas y cristianas de la antigua concepción y sus diversas interpretaciones dentro de los propios contextos religiosos vendrán de inmediato a la memoria: *pontifex maximus*, en un caso, y *pontifex summus* o *soberano pontífice*, en el otro.

Es necesario comprender que el puente como entidad franqueable sagrada no puede separarse del pontífice, quien, mediante un sacrificio, ha dado lugar a una alianza con seres sobrehumanos, de modo que los «nudos de paja» no son más que las pruebas testimoniales. Estos sacerdotes irreemplazables incluidos en la función primordial de pontífices, como sacrificadores, pierden incluso el nombre original transcurrido el tiempo, se prolongan bajo la denominación de «sacerdote príncipe» y son los que conservan las normas y el conocimiento de los usos sagrados. Su arcaísmo se difumina, aunque Publio Mucio Escévola, jurisconsulto célebre por su conocimiento del *ius pontificium,* recuerda que estos sacerdotes son denominados «pontífices» (de *ponte faciendo*) porque por su capacidad se identifican como el «constructor de puente», y de este modo se les atribuye la erección emblemática del puente Sublicio, el primero edificado sobre el río Tíber. Solamente ellos construyen el puente y lo pueden levantar si se desploma. La noticia la confirma Varrón, que agrega en consecuencia:

> Este puente era totalmente de madera sin nada de bronce ni de hierro, puro objeto del sacrificio, y hasta tal punto considerado «sacro», que si se caía solamente el pontífice lo podía levantar con un nuevo sacrificio y con un rito solemne (*De lingua latina* IV, 83).

El puente Sublicio recibe este nombre porque era de leño y se apoyaba en estacas. Fue construido por el rey Anco Marcio y si fue frecuentemente derrumbado, también fue reconstruido, pero por los pontífices, a causa de su naturaleza sagrada. Roma

es la «ciudad del Puente», y este lugar de comunicación inicial es la misma razón de su existencia, que une así al Norte y al Sur. Ratifica, por esto, igualmente Varrón que desde este puente todos los años se lanzaban por los sacerdotes figurines de junco (*argei*), como simulacros de sacrificios humanos (*Septem Linguarum Calepinus*, 1752: II, 156, 336). Mitógrafos más recientes, pero con información menos genuina, confirman noticias similares (García Bazán, 2000: 46), en tanto que notables filólogos e historiadores naufragan en la temática (Ernout y Meillet, 1959: 521; Dumézil, 1974: 116-125). Entre los aymaras del Altiplano andino, empero, se registra que en ocasión de graves crisis, cuando los seres del mundo interior, los *achachila*, exigen más de lo habitual a los mortales, la vivencia religiosa de los sacrificios humanos retorna a la conciencia colectiva. Y un «excéntrico» social, loco, bobo o bebedor empedernido, es seleccionado como víctima. Una de las ocasiones de excepción citadas es en el caso de construcciones difíciles, como «puentes sobre ríos con permanentes derrumbes» (Albo, 1994: 215-216).

Pero la ambigüedad valorativa propia del contenido de objetos que se distinguen y separan de otras entidades ordinarias, como es la que ha puesto de manifiesto el puente como artefacto religioso bifronte al haber sido hecho objeto sagrado, es un tema universal, presente y central en la constitución de la esfera de los fenómenos religiosos, y que se hará particularmente incitante y atractivo entre los estudiosos occidentales de las religiones vinculados primariamente a la antropología social, cuando, en torno al año 1888, el todavía joven helenista y antropólogo James G. Frazer publique en la *Enciclopedia Británica* el artículo «Taboo» a instancias de su amigo, el pastor escocés W. Robertson Smith. Con este vocablo de la lengua maorí, ya conocido desde el diario del tercer viaje del explorador James Cook (1784), el autor de *La rama dorada* se refería al contenido de una experiencia recogida entre los indígenas polinesios, por la que se expresaban determinadas prohibiciones en relación con objetos y personas que al mismo tiempo que quedaban vedadas para el profano eran asequibles para el consagrado.

W. Robertson Smith utilizó el concepto en su obra *La religión de los semitas* (1889), lo sumó a la doctrina del totemismo clánico como la forma más primitiva de la religión y lo dio por base del sistema sacrificial. Veía la tesis, además, como ya lo había estudiado antes en *El parentesco y el matrimonio en la Arabia primitiva* (Durkheim, 1960: 126-127; 584-585), históri-

camente conservada en el modo de existencia de los beduinos del Sinaí. Interpoló por ello entre sus páginas un testimonio que consideraba fiable: la noticia del saqueo y exterminio de una comunidad monástica cristiana por una banda de nómadas del desierto y la posterior descripción de la matanza y el sacrificio colectivo del camello ritual sobre una pira de piedras seguido por la comida en común que afianzaba al grupo mediante el rito sacrificial. El relato, falsamente atribuido a san Nilo y registro de un hecho histórico ilusorio, fue utilizado más tarde por S. Freud como un fósil filogenético para explicar, a partir de su reflejo en la experiencia ontogénica de la conducta neurótica, el origen de la religión. Pero desde aquellos momentos la idea de tabú seguiría su propio desplazamiento heurístico por un doble camino. Introducida como un «concepto operativo» por los antropólogos franceses H. Hubert y M. Mauss (*Ensayo sobre el sacrificio,* 1898), sobrino este último del sociólogo É. Durkheim y previamente influido por él, pero asimismo por Sylvain Lévi (*La doctrina del sacrificio en las Brahmanas*, 1898), desembocó paulatinamente en el tratamiento sistemático que el mismo Durkheim fue haciendo de la noción entre 1898 («La prohibición del incesto y sus orígenes») y 1899 («Sobre la definición de los hechos religiosos»), y que remató en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), de manera de poder entender la religión como un fenómeno laico y de naturaleza civil (Borgeaud, 1994).

Según el sociólogo francés, todas las creencias religiosas conocidas ofrecen una nota común que es la de distinguir y separar lo que es sagrado de lo que es profano, lo que permite ordenar la realidad de acuerdo con esta dicotomía en dos géneros: lo que pertenece al orden ordinario y utilitario de lo profano y lo que corresponde al orden de lo Sagrado. Las cosas sagradas son tales porque deben permanecer a distancia de las primeras, separadas y protegidas por prohibiciones que impiden su confusión. Las creencias religiosas, por su parte, descansan en lo Sagrado, ya que son «representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que las vinculan entre sí y con las cosas profanas». El origen de lo Sagrado como poder extraordinario, no útil, fortalecedor, imperativo y ambiguo, desde luego, que para Durkheim es un fenómeno colectivo y proviene de la sociedad, ya que las normas comunitarias coaccionan, pero simultáneamente invitan con su cumplimiento a la participación en lo civil. De este modo no sólo inspiran en el individuo un sentimiento antagónico de rechazo y atracción, sino que tam-

bién proyectan este sentimiento de oposición fuera de la conciencia individual despidiéndose intersubjetivamente como una realidad metaempírica e inasible para la percepción sensible y la razón que se objetiva en la multiplicidad de las formas religiosas. En resumen, tanto la distinción sagrado/profano, como la bipolaridad separado/prohibido, como la ambipatencia de la conciencia proyectiva, están presentes y conviven en los hechos religiosos para Durhkeim, previamente al contrato social, pero con la admisión reductiva de que la fuente del fenómeno es común o social. Teniendo estas observaciones en cuenta, la religión puede definirse, según se adelantó al comienzo, como «un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, o sea, separadas y prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, denominada Iglesia, a todos los que adhieren a ella» (Durkheim, 1960: 65; cf. Prades, 1998).

Este ámbito de lo sacro que conceptualmente es diverso al de Dios y de los dioses y que podía proporcionar a las ciencias de las religiones un objeto propio de estudio en relación con la experiencia del hombre religioso más allá de las diversas formas de religión y que tenía en cuenta experiencias académicas paralelas no sólo inglesas, sino asimismo de investigadores holandeses y escandinavos (Molendijk, 1998: 1-27; 67-95), ha ido aclarándose y extendiéndose posteriormente. Dentro de las mismas investigaciones antropológicas, bastaría con señalar los trabajos más recientes de Mary Douglas sobre mancha y tabú (Morris, 1995). Se ha enriquecido asimismo con los estudios de lingüística comparada (Benvéniste, 1983; en general, Filoramo y Prandi, 1991), mostrándose frente a la lingüística formal la riqueza semántica del vocabulario de las lenguas de origen indoeuropeo referidas a lo Sagrado: gr., *hósios, hierós, hágios, hágnos, kalós* (Chantraine, 1968-1980); lat.: *sanctus, sacer, sacerdos* (Ernout y Meillet, 1959); germánico: *weihs, heilig*; inglés, *holy*; eslavo, *celu*; finlandés, *pyhä* e *hiisi* (Bucholz, 1994; Anttonen, 1996); sánscrito, *svanta,* y avéstico, *spenta* (Delamarre, 1984), y cuyas diversas designaciones conducen a un foco de significación común, ilustrando la doble cualidad de la experiencia de lo Sagrado como correspondiente a una realidad plena de incondicionada potencia, atractiva en tanto que admirable y separada de lo común, pero al mismo tiempo prohibida y peligrosa para el contacto humano ordinario (Paden, 1994). El término hebreo *kados* pertenece al mismo universo designativo, mientras que el ámbito ambivalente de los tabúes y, a partir de él, de las prescripcio-

nes (mandatos, prohibiciones y vetos) se introduce normalmente en el campo de la moral religiosa y en las primeras manifestaciones del derecho, a través de las regulaciones sobre lo puro y lo impuro, la relación entre la justicia y la pena, los sistemas de castas, estados de vida, etc., como ya lo estudiara L. Gernet (1968) y posteriormente M. Meslin (1988), así como antes de éste Roger Caillois, G. Bataille, G. van der Leeuw, Mircea Eliade, etc., en las múltiples posibilidades de estudio que abre lo Sagrado.

No corresponde, sin embargo, entrar en el otro camino despejado al que se aludió al comienzo, mediante el uso que del mismo concepto hizo S. Freud en los planos de la psicopatología y de la metaclínica, basándose precisamente en W. Robertson Smith y otros analistas de los rituales (Boudewijnse, 1998), pero fundiéndolo con la idea de ambivalencia peculiar para E. Bleuler de los fenómenos psiquiátricos y extendiendo abusivamente la combinación a la horda primitiva (Darwin), al sacrificio del padre (mito de Edipo) y a la solución histórico-social y psicológica por la prohibición del incesto.

Es oportuno, sin embargo, hacer presente que en la vinculación estrecha de lo Sagrado con la religión y en relación con estos estudios fueron pioneros R. R. Marett, Nathan Söderblom (1913) y el mismo H. Hubert en la introducción a la traducción francesa del *Manual de historia de las religiones* de P. D. Chantepie de la Saussaye (1904), en donde caracterizaba a la religión como «administración de lo Sagrado».

En la orientación de lo inmediatamente antedicho se considera que la presentación fenomenológica que ha hecho R. Otto en 1917 de lo Sagrado en *Das Heilige. Über das Irrationale en der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (es decir, *Lo sagrado. Sobre lo irracional en la idea de lo divino y su relación con lo racional*, traducido escuetamente en castellano como *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*), sólidamente basado en el citado N. Söderblom, que conocía bien a los sociólogos franceses, continúa siendo síntesis irreemplazable y que estribando en ella podrán avanzar las tentativas que aspiren a superar su profunda intuición, sobre otros intentos filosóficos posteriores menos completos, como el ensayado por Max Scheler en *De lo eterno en el hombre* (1926), en donde se demarca y precisa el sentido de lo Sagrado cristianamente orientado en desmedro de su complejidad intrínseca (García Bazán, 1977), o el agudo ensayo de Roger Caillois *El hombre y lo sagrado* (1939), los sucesivos trabajos de M. Eliade sobre la

conciencia arcaica del hombre religioso ordenada por la oposición sagrado-profano o el estudio más reciente y parcial de G. Agamben *Homo sacer* (1995).

R. Otto, por oposición al ateísmo humanista de L. Feuerbach y K. Marx, queriendo superar las limitaciones de Kant al estudiar la religión dentro de los límites de la razón, pero aceptando los beneficios filosóficos de los análisis transcendentales de la razón pura a través de sus maestros en doctrina teológica J. E. Fries y E. F. Apelt, admitiendo con F. Schleiermacher la caracterización de la experiencia religiosa como un «sentimiento de dependencia absoluta», está de acuerdo con éste en que se trata de una vivencia emotiva, pero lo corrige también precisando que este «presentimiento intuitivo» (*die Ahnung*), como tal, que se revela como «sentimiento de absoluta dependencia», debe definirse con rigor y, por lo tanto, no confundirlo con un sentimiento de dependencia que embargaría ante la realidad de un ser particular potente o de la omnipotencia del universo, sino como surgido de la relación indisociable de naturaleza inagotable en la que el sujeto religioso se siente radicalmente como siendo nada, porque lo debe todo a Aquello que es algo otro.

Lo Sagrado, de este modo, está presente en las experiencias y los hechos religiosos y su vivencia se descubre en el alma como siendo el factor constitutivo de esos hechos. Pero no como predicado de esos hechos, lo que sería tomarlos por sujetos y a lo Sagrado por sus atributivos enlazados, sino en su carácter constituyente de esos fenómenos y que por ese motivo se trata de una vivencia que no es racional, sino de una realidad diferente y, por eso, irracional, como no racional, ya que es tanto suprarracional como a menudo contrarracional. Por tratarse de una naturaleza especial y para que no se confunda con otras que modifican a la conciencia, le otorga Otto una denominación particular y específica: lo Numinoso, lo Sacro y, en una oportunidad, lo llama lo Divino, como sucede en el subtítulo de la obra. Discernida la vivencia de lo sacro por su correlato numinoso, entra Otto en su análisis.

Llama a lo Numinoso *mysterium*, apoyándose con buena orientación, pero con imprecisión etimológica, en la raíz MYS (*sic*), la misma de *mystikós* y de *mystes*, que hace referencia a lo que se musita, con paralelos en sánscrito y en el alemán *Munkeln* en relación con susurrar. En este sentido el misterio se refiere a lo que es en sí mismo oculto, escondido o inmanifiesto. De acuerdo con esto y para mayor esclarecimiento distingue entre

lo misterioso y lo problemático. La familiar distinción usada por G. Marcel y que Otto ha tomado con anterioridad de su maestro en teología Fries.

Pero la naturaleza del *mysterium*, si bien persistiendo en su naturaleza silenciosa, se manifiesta bajo una triple expresión cada una de las cuales es tanto ambigua como contiene una gradación de intensidad desde su núcleo interior hacia su exteriorización.

Se revela en primer lugar como *mysterium tremendum*, misterio que estremece (*tremor*), que genera una reacción escalofriante, un horror pavoroso, el que provoca «la ira de Yahvé», la cólera y el celo divinos. Pero el misterio, en tanto que tremendo, si es aterrador por su intransferible disimilitud («¡Quién es como Dios!»), al mismo tiempo es admirable, debe admirarse (*mirum*), reclama e incita el asombro y en la medida en que asombra o maravilla, produce pasmo, estupefacción, estupor y extrañamiento. El misterio tremendo sobrecoge al alma con la emoción única que le produce lo que es por naturaleza y aparece ante ella como lo que es «totalmente otro» y que aunque anonada, por su distancia infranqueable y así deslumbra, al mismo tiempo mueve a admiración por su hondura radicalmente extraña, y lo que se admira llama a la imitación. San Agustín, dice Otto, había sentido la vivencia con intensidad:

> ¿Quién será capaz de comprender, quién de explicar, qué sea aquello que fulgura a mi vista e hiere mi corazón sin lesionarlo? Me siento horrorizado (*inhorresco*) y enardecido (*inardesco*): horrorizado, por la desemejanza con ello; enardecido, por la semejanza (*Confesiones* XI, 9, 1).

Es este centro del *mysterium tremendum* el que da movimiento a los esfuerzos impotentes para designarlo en el plano racional de la teología negativa, el uso de la paradoja y las antinomias, y asimismo del discurso eminencial como lo que es «más allá» o «sobre todo»: el *epékeina* de la tradición platónica.

Pero el asombro ante el misterio que deja emotivamente estupefacto lo manifiesta también su majestad (*maiestas*), como potencia o poder inexhaurible, que es una majestad tremenda, un fuego que abrasa y que consume, un poder que detiene ante su ilimitación, aunque lo que excede y supera sobreeminentemente con idéntica fuerza atrae, absorbe y fascina. Y en este sentido parece ser que la profundidad de lo sacro anida, pese a sí mismo, en el hombre, que por ese motivo se experimenta como *deinós*. Como expresara Sófocles refiriéndose al portento que es

el hombre en tanto que ser libre: «Hay muchas cosas terribles (*pollá ta deiná*), pero nada tan terrible como el hombre (*ánthropou deinóteron*)». El motivo antropológico desacralizado ha sido retomado por M. Heidegger y O. Bollnow, produciendo interesantes variaciones.

La potencia, empero, como poder en sí, lo que no puede no ser, como han expresado diversos filósofos, es actualidad permanente, poder actual, o sea, energía como fuerza, actividad o vida sin decaimiento, y en esta faceta se descubre como valor. Lo digno que como valioso se impone, lo mayestático que detiene ante su umbral como misterio augusto (*augustum*), como dignidad brotante. Lo venerable, que obliga a estima, elección y preferencia, un camino de acatamiento, sumisión y aproximación hacia el que llama lo que es digno de honra y respeto, fin hacia el que pueden conducir los actos de consagración del ritual externo e interior.

Expresiones imponentes de lo Sagrado se expresarían en lo sorprendente (el milagro), lo sublime (el arte), la convivencia festiva (los ritos). Pero con superior transparencia en la historia, en las grandes figuras de los renovadores religiosos: secundarios, los reformadores (Lutero) y los creadores únicos (Jesucristo), expresión máxima de la experiencia de lo Sagrado: Dios hecho carne. Porque —y este aspecto viene con independencia del enfoque fenomenológico que ha usado nuestro autor— el desafío filosófico de R. Otto en relación con la construcción de una filosofía de la religión, lo Sagrado en tanto que instaura su propia vivencia que se despierta ante los hechos sacros, es al mismo tiempo una categoría ordenadora o concepto puro del entendimiento y una idea reguladora pura, un no finito transcendental, que por su carácter apriorístico no procede de la experiencia, mientras que en tanto que categoría organiza racionalmente el conjunto del universo religioso y en tanto que idea convoca a la perfección. Se trata de un *télos* aperceptivo transcendental que se descubre operando en la experiencias religiosas y que las dirige hacia el mayor perfeccionamiento de la historia religiosa, como una idea o valor regulativo, a través de los hombres que lo descubren y determinan con mayor claridad: el «fondo del alma» de los místicos. Por eso, desde la contracara, el sometimiento a la razón confirma la decadencia de las religiones, mientras que su acercamiento y concreción al núcleo sagrado ratifican su florecimiento.

Si bien es cierto que para su reflexión y descripción de lo Sagrado R. Otto, filósofo y teólogo, se ha valido básicamente de

una experiencia religiosa basada en los testimonios bíblicos vetero y neotestamentarios, aunque conociendo otras expresiones sacras que posteriormente ampliará en relación con el hinduismo e incluso con otras religiones y metafísicas (Otto, 1932; Merkur, 1996), y que en este sentido no ha tenido la necesidad de pensar a fondo la cuestión de la «alteridad» en el ámbito de las creencias, lo que consideramos que es fundamental para calibrar las posibilidades metodológicas de la fenomenología, se debe admitir también que tanto el señalamiento preciso de la idea estudiada y el examen de su contenido distinto, como el haberla sometido a las exigencias de método y sistematicidad que reclama la filosofía de la religión, es el mejor procedimiento que se podría seguir en este campo y al que es necesario atenerse, aunque procurando ampliarlo si es posible y sacarle mayor provecho a su plasticidad inherente en cotejo y confrontación con otros fenómenos religiosos, cuyo acceso él mismo insinúa.

II. LA MÍSTICA Y LO SAGRADO

Efectivamente, si el «fondo del alma» es la disposición psíquica en la que el «presentimiento intuitivo» de lo Sagrado se actualiza, lo que confirman para Otto dos figuras ejemplares de reformador e iniciador de una religión, la cristiana, podrá resultar sumamente útil ampliar el tratamiento tratando de plantear la cuestión por medio de un pequeño examen sobre las relaciones entre la experiencia de lo Sagrado y la experiencia mística. Dice Plotino testimonial y agudamente:

> Muchas veces, al despertarme del cuerpo y volver a mí mismo, apartándome de las otras cosas y entrando en mí mismo, veo una Belleza extraordinariamente maravillosa, y me convenzo entonces más que nunca de que pertenezco a la parte superior de los seres, actualizo la forma de vida más eximia e, identificado con la divinidad y establecido en ella, ejercito aquella forma de actividad y me sitúo por encima de todo el resto de lo inteligible. Pero cuando luego, tras esa estancia en la región divina, desciendo del intelecto al raciocinio, me pregunto perplejo cómo es posible esta mi bajada de ahora y cómo es posible que mi alma haya llegado jamás a estar dentro del cuerpo a pesar de ser tal cual se me manifestó en sí misma aun estando en un cuerpo (*Enéada* IV, 8 [6], 1, al comienzo).

En la anterior descripción se ofrecen analíticamente entendidas y precisamente clasificadas las tres formas como la experiencia mística, como la actividad del «fondo», el «centro» o «la raíz del alma» pasa de ser disposición a ser actualización vivencial. Porque si nos movemos ahora hacia la historia del fenómeno místico, la mística en tanto que «la experiencia fruitiva de un absoluto» puede vivenciarse, según los místicos de Oriente y Occidente, de una triple manera:

a) Es posible experimentar la liberación gozosa como las *vivencias de pertenencia a un todo psicofísico*, a un universo o todo viviente. «Sentimiento de unidad con el cosmos» o «conciencia cósmica» denominan a este fenómeno indecible los autores que como W. James o R. C. Zaehner han analizado este tipo de mística. Se trata de un género de experiencia que no proviene de un contacto con las partes del universo o en la presunción de su suma, sino que entra en comunicación con el fundamento vital que atraviesa a los seres particulares y su ordenación. Aparecen de este modo vivencias de dimensiones ignoradas y de una amplitud, nitidez, clarividencia, intercomunicación interior entre las entidades que son resistentes entre sí, y que es algo impropio de los cuerpos físicos, y una sensación de permanencia de los seres que no es la común; cualidades que son insólitas y que tienen que ver con la fuente de la vida o la vida total que se desarrolla con continuidad en los cuerpos, que en la experiencia ordinaria están subordinados a las condiciones de limitación propias del espacio, del tiempo y de la causalidad empírica. Por no haber espacio para más ejemplos, como los que oportunamente se recogieron sobre Amiel, R. Jefferies o el mismo Francisco de Asís (García Bazán, 2000), el breve testimonio al respecto de una carta de A. Tennyson a W. James vale por los restantes por su impresionante fuerza ilustrativa:

> Nunca he tenido revelaciones por anestésicos, sino una especie de trance despierto, digo esto a falta de un término mejor. Los he tenido frecuentemente, desde mi juventud, cuando he estado solo. Esto me ha sucedido al repetirme mi propio nombre en silencio; repentinamente, como si la intensidad de la conciencia individual se acabara, la individualidad misma parecía disolverse y diluirse en el ser ilimitado, y esto no era un estado confuso, sino el más claro, el más seguro de los seguros, totalmente más allá de las palabras, en el que la muerte era casi una risible imposibilidad y la pérdida de la personalidad, por decirlo así, no parecía una extinción, sino la única vida verdadera. Me

> avergüenzo de mi débil descripción. ¿No he dicho que el estado está absolutamente fuera de las palabras?

Cuanto tiene que ver con la *mística natural* y muchos de los contenidos de las prácticas tradicionales de las ciencias ocultas descansan en este tipo de experiencia unitiva natural cuyos protagonistas sienten un bienestar y son arrastrados por un impulso que se les impone y les exige cambiar la existencia a partir de vivencias inexplicables que se relacionan con algo desconocido y extraordinario que se vincula al cosmos y lo supera.

b) Se da en otros místicos también una *experiencia de la totalidad*, pero no desde la unidad que facilita a los particulares la fluencia ordenada, sino como totalidad simultánea, como uno-todo. Vivencia de plenitud y de gozo, por integración en el resplandor de la realidad que se muestra desde sí misma como eternamente es. Comunión con una existencia total y orden transparente, plenitud sin confusión, sombra, ni falta, en la que todo está en todos, según el símbolo mental hermético apto para definir a Dios como «una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna».

c) Una *experiencia*, finalmente, *conclusiva*. La más elevada modalidad de vivenciar que se identifica con lo simple y único, que exige el despojo absoluto de toda particularidad y la entrega ilimitada para que lo Absoluto o desligado inunde como lo Otro a la nada que ningún límite le ofrece. Reside aquí lo místico en su sentido más puro y recóndito, un nivel de experiencia asimismo universal de la que han participado, como en los casos anteriores, y según el propio temple, metafísicos o místicos de temperamento intelectual: el griego Plotino, el gnóstico Valentín, el hindú Sankarabhagavad o el dominico Maestro Eckhart; poetas o místicos de naturaleza afectiva como Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, Catalina de Siena, al-Ghazzâlî o Râmânuja y místicos activos o volitivos como Jesús de Nazaret, Mani, Pablo de Tarso o Bernardo de Claraval.

Entre los místicos se advierte, por lo tanto, por encima de sus peculiaridades expresivas, la presencia de una experiencia de carácter universal y transcendente a sus credos, metafísicas y religiones, que se caracteriza por extralimitar la propia corriente espiritual y entrar en relación con una alteridad-mismidad que produce un tipo de vivencias similares. Pareciera ser que el místico, como ser humano extraordinariamente dotado, tiene la capacidad de ser estimulado por las hierofanías o manifestaciones

sacras, tanto sean externas como interiores, dinámicas como estáticas, próximas como lejanas, sumergirse en el hondón de su alma y entrar en contacto con lo Sagrado mismo, libre de sus limitaciones y velos de revelación, experiencia con la que se adquiere otro tipo de conciencia, emotividad y libertad.

Con lo analizado y expuesto, entonces, se ha querido indicar que tanto el centro de las experiencias religiosas comunes colectivas e individuales anidan en la experiencia de lo Sagrado como que sus vivencias más profundas, intensas y permanentes son intrínsecamente unificantes. Porque mostrado lo sacro en la esfera inmanente se revela simultáneamente repulsivo y atractivo, hasta ser superada la dualidad por la fascinación panpsíquica; se sigue presintiendo atractivo-repulsivo, hasta alcanzarse la experiencia del «acuerdo de los opuestos»; pero a partir de aquí se inicia el viaje o desplazamiento del camino silencioso, o transposición hacia el Uno, Brahman sin segundo, Padre en sí, Posibilidad, previo pasaje de sumo desgarro por la alteridad indefinida que diferencia y separa, origen de toda repulsión o indeterminación, presentida desde el alma como abismo inconcebible, manía erótica, noche oscura, escisión negadora de simplicidad y unidad, hasta que dominada la experiencia desgarrante por la entrega total, se muestra en la profundidad de la apertura lo Infinito que determina: Luz, que como fuente luminosa es inagotable, pero irradiante. De nuevo la ambigüedad del apartamiento y la aparición o presencia en el corazón mismo de lo Sacro. Por eso el místico toca a lo Absoluto por experiencia de identidad, pero desciende del contacto o toque, y sobre él impera la nostalgia de la identidad desligada en la vivencia de la dualidad indisociable de toda experiencia de lo Sagrado.

Lo Sagrado, por consiguiente, como eco vivenciado del fundamento infundado y raíz de lo divino y religioso, manifiesta en el tiempo las vertientes que le son inherentes: la faz de su cultivo intenso, o sea, los diversos modos de conservación y de aproximación que propugnan las corrientes esotéricas y los ritos mistéricos; y la faz de las manifestaciones religiosas, es decir, los testimonios de las religiones públicas posibles de ser creadas, conservadas y renovadas ante los riesgos de desacralización, a partir de las experiencias genuinas de lo Sagrado (García Bazán, 2000: 79-100).

III. LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN Y LO SAGRADO

La fenomenología es una corriente filosófica fundada por E. Husserl en torno a 1900 (primera edición de las *Investigaciones lógicas*), que continúa filosóficamente vigente y que abarca tanto el análisis fundamentado del método fenomenológico como la reflexión sobre la génesis de la intencionalidad o filosofía fenomenológica que lo justifica en sus tres aspectos de conato de conocimiento externo, interior y teleológico. La fenomenología de la religión, en cambio, es prehusserliana, nace y se extiende con las tentativas de comprender el sentido universal de los hechos religiosos, sin distanciarse del método histórico-crítico que se aplica al estudio de los fenómenos de las religiones y de los movimientos espirituales particulares, pero sin confundirse con ellos. Los holandeses C. P. Tiele y P. D. Chantepie de la Saussaye, el noruego W. B. Kristensen y el alemán E. Lehman se constituyen en sus firmes pioneros, los que han avanzado de lo particular (las religiones del mundo, además del cristianismo, el judaísmo y el islamismo, las religiones orientales y de los primitivos, según se daban a conocer contemporáneamente sus textos y noticias por filólogos —F. Max Müller, E. Burnouf—, antropólogos —E. B. Tylor, W. Robertson Smith, J. Frazer, A. Lang— e historiadores —D. Fustel Coulanges, por ejemplo—) hacia lo general, según lo preconizaba el nuevo acercamiento a las religiones comparando fenómenos similares (Max Müller, F. Ratzel), pero tratando de que dichos fenómenos dejaran manifestar el sentido interno de su peculiar proceso y constitución en el tiempo, campo este último dejado a la *fenomenología* y la *filosofía de la religión*. Pero debe aclararse que el término «fenomenología» se ha tomado en ese momento de la filosofía hegeliana, así como la idea de que lo religioso es una experiencia intransferible e inconfundible de la conciencia había sido formulado, aunque dentro de la historia del cristianismo, por los filósofos idealistas alemanes: Kant, Schelling, Schleiermacher (Byrne, Molendijk y Kippenberg, 1998).

Cuando sobre la base descrita los fenomenólogos de la religión han considerado que el método fenomenológico les es útil para el despeje de la esencia de lo religioso han recurrido a él. El procedimiento y los efectos han sido desigualmente parejos, de modo que ha resultado más discutible en el autor que hace el primer esfuerzo por escribir un trabajo sistemático de aliento, G. van der Leeuw (1925; 1933; cf. Nanini, 2000) y sus seguidores y correctores como G. Widengren (1945), que en quienes tratan

de evitar las generalizaciones prematuras, apegándose al estudio de los datos, aunque sin olvidar su sentido específico (Filoramo y Prandi, 1991: 31-64; Waardenburg, 1993: 88-92), siguiendo los sanos principios de W. B. Kristensen, el maestro de Van der Leeuw, un hecho a menudo olvidado por éste (Hofstee, 2000). En el sentido expresado C. J. Bleeker era plausiblemente transparente hace más de cinco lustros:

> La fenomenología de la religión investiga en: 1) la teoría de los fenómenos; 2) el *lógos* de los fenómenos y 3) la entelequia de los fenómenos. La teoría de los fenómenos descubre la esencia y la significación de los hechos, *i.e.*, el sentido religioso del sacrificio, de la magia, de la antropología. El *lógos* de los fenómenos se introduce en la estructura de las formas diversas de la vida religiosa. La religión nunca es un conglomerado arbitrario de concepciones y ritos, sino que siempre posee una determinada estructura con una lógica interna. La entelequia de los fenómenos se manifiesta en la dinámica, el desarrollo que es visible en la vida religiosa de la humanidad (Bleeker, 1972: 42; ver, asimismo, 1963).

Por eso como fenomenólogo de la religión el mismo autor no sólo podía también resumir los beneficios que este enfoque proporciona a la historia de la religión, a los datos, fines, metodología de estudio y definiciones de la religión, sino asimismo a su clave irreductible:

> No obstante, por importante que el factor humano pueda ser para la forma actual de los fenómenos religiosos, la religión como tal, de cualquier modo se revele, es siempre una relación con Dios o lo Sagrado (*ibid.*: 41).

Es éste el camino que se está tratando de mostrar, abierto fecundamente por R. Otto a continuación de N. Söderblom (1913), y seguido por F. Heiler (1931), J. Wach y otros y que actualmente se sigue confirmando desde diferentes perspectivas de la investigación.

Se pueden proporcionar algunos ejemplos de ahora con independencia de los meritorios trabajos de M. Eliade, por más que éstos hayan merecido alguna reserva desde el punto de vista de la investigación histórica (Le Manchec, 1991):

Los informantes y autores indígenas que se ocupan de la espiritualidad maorí en la actualidad distinguen claramente entre «el reconocimiento humano de un poder sobrehumano que la

gobierna» y la predicación y actos que la concretan. Merced a esta distinción es posible admitir la religiosidad que invisten los cristianos, conservar a través de las categorías de *wairua* (espiritualidad) y de *te taha wairua* la dimensión espiritual que revela y delimita a la primera a través de las diversas expresiones culturales y mostrar la vigencia de las conocidas nociones de *mana* (poder extraordinario) y *tapu* (= tabú), como algo sagrado o bajo norma y restricción, factores que abarcan a la totalidad de los individuos, tribus y actos de los naturales; pero incluso de los forasteros, que igualmente poseen su *tapu*. Se trata de hechos que pertenecen al marco social de una vida religiosamente organizada a partir de lo Sagrado, como se verifica de hecho en la convivencia normal y las ceremonias de bienvenida a los extranjeros (Schlang, 1994).

Algo similar sucede si se mira hacia el África y se retoma el trabajo clásico de J. Kenyatta *Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Gikuyu* (1938), cuya autoridad etnográfica es garantizada por B. Malinowski desde su prólogo. Los recientes trabajos de campo confirman que el ritual sexual designado con el término *mambura* signfica literalmente «lo Sagrado», sinónimo de *igongona*, aunque la lexicología llevada por prejuicios no le haya prestado atención a esta acepción central. De este modo se revela la naturaleza sacra de la actividad sexual según la consideraban los antepasados kikuyo y no como un acto indecente. Y esta acción sagrada encerrando, además, un doble sentido: como ofrecimiento sacrificial (*igongona*) o de entrega amorosa y como plena actividad natural progenitora (*manbura,* de *ambá* y *urá*, «correr como la lluvia», «comenzar a fluir»), un ideal sagrado vinculado a los ancestros (*ngoma*) y al creador (*Ngai*) (Bernardi, 1994).

Se trata de casos sencillos que a través de diversas investigaciones correctamente enfocadas como las de D. H. Turner sobre los aborígenes australianos (1994) han permitido afianzar las bases teóricas para ir mostrando la fecundidad de la fenomenología religiosa cuando se ajusta a describir el sentido de los hechos religiosos fundamentados en el valor de lo Sagrado. Se comprueba algo similar en síntesis sistemáticas sobre las literaturas indígenas americanas recientemente editadas (Vázquez, 1999). En este sentido no sólo es revalorizada en el presente la figura intelectual y filosófica de R. Otto (Idinopulos, 1996), sino que asimismo se producen trabajos que se distinguen frente a otras perspectivas más filosóficas e interpretativas y distanciadas de los

hechos religiosos mismos como las de Max Scheler, A. Nygren y A.-T. Tymieniecka (Ryba, 1994), lo que genuinamente pertenece a la fenomenología de la religión y a las sugerencias de universalidad que es posible derivar del método fenomenológico husserliano, cuando se utiliza sin prejuicios historicistas.

Efectivamente, si a continuación de la orientación de investigaciones comprensivas sobre lo Sagrado que desembocan en R. Otto, de las enérgicas reflexiones de éste y de la ampliación de su punto de vista y de lo que se ha descrito más arriba sobre la experiencia de los místicos entendiendo lo Sagrado en lo más íntimo de su naturaleza como un *poder intransferiblemente extraño* que se refleja en sus descripciones como *mysterium tremendum, fascinosum* y *augustum*, se torna la atención preferentemente hacia su presencia inmediata e inmanente, es posible descubrir que a través de los caracteres de inviolabilidad e integridad (*kalós-koilos-hailo-heilige-holy-whole*) que encierran las entidades sagradas, igualmente se ratifica la realidad subyacente de lo Sagrado que las trasciende como lo totalmente desemejante. Como lo expresa W. E. Paden:

> El orden inviolable o sagrado posee una naturaleza sistemática que es un factor estructurante de los mundos religiosos tan importante como los objetos y formas *mánicos* o investidos de poder, una noción que es igualmente útil para identificar y analizar las configuraciones coactivas de la conducta religiosa. Un mundo religioso es simultáneamente para sus miembros: *a*) un conjunto de objetos infundidos de poder o significación sobrehumana y *b*) una matriz de deberes que sustenta el mundo de esos objetos (1996: 4).

Y para los fenomenólogos de la religión debe ser tan importante el primer aspecto que habitualmente es el que ha sido tenido en cuenta en sus análisis, como el segundo, «la sacralidad del sistema mismo». Gracias a esta segunda dimensión el mundo sagrado se ordena, se comunica entre las partes y se conserva en su integridad contra las violaciones del conjunto. El orden sagrado se muestra de este modo como un todo que debe permanecer intacto frente a las amenazas de anomia y de subversión de la confusión y el desorden final. La diferenciación sagrado-profano no sólo distingue y prohibe, siendo origen de reglas en relación con el orden y dando la primacía a lo que es distinto (sagrado) y que por eso debe establecer separaciones y prescripciones, sino que al mismo tiempo entiende lo profano (*pro-*

fanum) como lo que está delante y fuera del templo, del lugar y tiempo consagrado, o sea, lo que no participa de la potencia sagrada, pero también en tanto que ajeno a la sacralidad, como lo que careciendo de investidura sacra se le opone y lo puede invadir con su indiferencia, indeterminación o caos. El vocabulario comparado de las lenguas de raíz indoeuropea confirma esta presentación así como las nociones en relación con el orden y la ética de las grandes religiones y la organización de los pueblos etnográficos a través de sus redes de mitos, tabúes y prescripciones, como se ha mostrado más arriba. Durkheim advirtió la importancia de la dupla sagrado-profano para la organización social y su legitimación, sólo que tomando la parte por el todo dio un peso excesivo a la colectividad sin examinar a fondo la significación profunda de la dualidad atracción-rechazo. Pero lo expresado ni anulaba lo que se mantenía en el subsuelo de sus apreciaciones ni restaba valor a sus intuiciones, sino que dejaba abiertos fecundos caminos para ser transitados.

Lo Sagrado doblemente numinoso, trascendente e inmanente, se mantiene y consolida a través del orden sagrado que organiza al territorio y al grupo y que cultiva y trasmite la tradición, honra el respeto y observa la jerarquía de los miembros, la autoridad y lealtad interna y el cumplimiento de las funciones. El ritual, entonces, es el eje del orden sagrado y el momento que le otorga vida a su presencia, porque no es una simple respuesta o reflejo de lo Sagrado, sino que por el rito algo es hecho sagrado, o sea, que se le da curso y se difunde frente a lo profano (Paden, 1994 y 1996).

Culturalmente, sin embargo, la manifestación de lo sacro como poder sagrado y su participación ordenadora, siguiendo el tránsito más arcaico de las etapas prehomínidas y homínidas, puede resumirse en dos grandes nociones simultáneamente humanas y religiosas: las ideas de «cuerpo humano» y de «territorio».

La potencia invisible como poder de ordenación se manifiesta corporalmente a través de los cambios decisivos del organismo relacionados con la potencia vital, el crecimiento, la reproducción, el decaimiento y la desaparición: nacimiento, pubertad, matrimonio, vejez y muerte, a la que acompañan los fluidos correspondientes como soportes de la transmisión de la vida (sangre y leche). Los astros como el sol y la luna que ofrecen rasgos paralelos presiden las funciones en relación con el nacimiento, la nutrición y la muerte, y el territorio y la sociedad se ordenan paralelamente yendo de lo exterior y visible hacia el

poder interior y oculto. El rito sigue siendo el eje central en la orientación del territorio en el que lo limítrofe bifronte (lat. *limen*) oculta novedades que atraen y amenazas que rechazan y atemorizan, pero como cuerpo humano y territorio interactúan sacralmente, puesto que ambos arraigan en la unidad secreta de lo Sagrado los ritos de pasaje que marcan límites en el tránsito de lo ilimitado a lo que se distingue y determina, generan el acuerdo de los contrarios, formas apetecidas, aunque pasajeras de justicia y armonía divino-humana: cósmica, colectiva e individual. Lo expresado lo demuestran las raíces lingüísticas, confirmando su tradicional arcaísmo (Van Gennep, 1986, y Anttonen, 1996) y los modelos de existencia comunitaria basados en una economía compensatoria y fraternal propia de los pueblos aborígenes de Iberoamérica (rarámuri pagótuame de México, mayas tseltales de Guatemala, quechuas, aymaras y tupí guaraníes, Marzal, 1994), lo que vuelve a estrechar las relaciones profundas existentes entre las manifestaciones de lo Sagrado y su cultivo reservado y persistente en las corrientes esotéricas (García Bazán, 2000).

IV. LA FILOSOFÍA Y LO SAGRADO

Pero la atención que reclama lo Sagrado tampoco ha dejado indiferentes a los pensadores de nuestros días, bien sea como interés extrarreligioso, pararreligioso o simplemente para estar a tono con los tiempos que reclaman un «retorno de la religión» (Duque Pajuelo, 1993; Derrida y Vattimo, 1997).

La reflexión sobre lo Sagrado ha sido uno de los temas recurrentes del pensamiento de M. Heidegger. Presente como preocupación, pero sin desarrollar, en los cursos y seminarios anteriores a la redacción de *Ser y tiempo* (1927), tanto en la temprana etapa católica del filósofo en Friburgo como en la posterior protestante en Marburgo (Kisiel, 1993; García Bazán, 1999), una vez afirmado el giro ontológico, se torna explícita tanto la enunciación de la problemática como su inmediata dilucidación. Puesto que «el pensador dice el ser. El poeta nombra lo Sagrado» (*Qué es metafísica*, Brito, 1999: 729).

En los sucesivos trabajos consagrados al poeta F. Hölderlin, precedidos por la oda al hombre de Sófocles en *Introducción a la metafísica*, y con menos insistencia al referirse al misterio de la palabra en torno a St. George y G. Trakl, el filósofo alemán ha

ido desgranando su concepción de lo Sagrado inseparable de la del ser.

El uso repetido, pero aparente, que el filósofo hace de expresiones tautológicas para referirse a la peculiaridad del ser y otras realidades de difícil comprensión: «el ser es» (*das Sein ist*), «el lenguaje habla» (*die Sprache spricht*), «el acontecimiento acontece» (*das Ereignis ereignet*), «el tiempo temporaliza» (*die Zeit zeitigt*), etc., quizás sea un buen atajo para la aproximación a la noción heideggeriana de lo Sagrado, ya que asimismo «lo Sagrado sacraliza» (*das Heilige heiligt*). Esta manera de expresarse del autor alemán quiere significar que las alusivas realidades a que se refiere pueden interpretarse tanto objetivamente, por sus consecuencias, como subjetivamente, por su modalidad y actividad inherentes. En el primer caso se manifiesta lo que dicha realidad da de sí, en el segundo, su subsistencia sin mengua. Si el ente es lo que es y el ser le permite su modo de ser, el «es» de lo que es en cuanto es y el «es» del ser son diferentes. Queda así expuesta la diferencia ontológica ser-ente, pero, sobre todo, es la primacía de la diferencia, intransferible, la que reclama la reflexión.

Si «lo Sagrado sacraliza», se ha de abordar lo propio de lo Sagrado diferente de las cosas sagradas, y esto a partir de quien lo nombra, el poeta o vate. Y el poeta «en la fiesta», en el júbilo de la ocasión sagrada, canta a los dioses y al dios de la tierra y del cielo y esto en la medida en que se perfilan en la iluminación o claridad que abre lo Sagrado. La palabra poética permite que los dioses y los hombres se articulen recíprocamente, posibilitando anticipar el acontecer de la divinidad que los gobierna, en la medida en que hace vislumbrar la apertura, el caos, en el que armoniza cuanto posee límites. Mejor dicho, no tanto el caos como apertura realizada, cuanto el caos en el acto en que sin pausa brota, irrumpe o se abre como apertura, y que de este modo se conserva intacto, sano e inviolable (*Heilige*, *heil*) en la verdad o mostración del ser, manifestándolo y ocultándolo primaveralmente, entre la serenidad y el furor. Ambiguo es lo Sagrado en su permanecer íntegro, como mediador entre el ser y el profetismo poético, por eso asimismo una indicación desde el misterio íntimo (*Geheimnis*) que se entrega y se retira hacia el misterio perpetuo y abisal (*Grund*) del ser. Si el pensador necesita de la proximidad del poeta para pensar y decir el inagotable y avasallante silencio del ser, místicos como el Maestro Eckhart habrían hecho posible unificar ambas experiencias. Escribía, por lo tanto, el filósofo en la *Carta sobre el humanismo*:

> Solamente a partir de la verdad del ser se deja pensar la esencia de lo Sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo Sagrado es posible pensar la esencia de la divinidad. Sólo en la luz de la esencia de la divinidad se puede pensar y decir lo que la palabra «Dios» debe nombrar. ¿No nos es ante todo necesario comprender con cuidado y poder entender todas estas palabras, si queremos estar en condiciones como hombres, es decir, en tanto que seres ek-sistentes, de experimentar una relación del Dios al hombre? (1964: 136-137).

El Heidegger temprano de los cursos *Sobre fenomenología de la religión* (1920-1921) (*Phänomenologie des Religiösen Lebens 1920/1921*, 1995 [GA 60]; en lo sucesivo, PR) tenía muy clara la función de la fenomenología de la religión cuando escribía:

> Una auténtica filosofía de la religión no brota de nociones preconcebidas de la filosofía y de la religión, sino que, a partir de una religiosidad determinada (para nosotros la religiosidad cristiana), resulta la posibilidad de su comprensión filosófica (PR, 124; cf. Brito, 1999: 737).

Poco tiempo antes (1918-1919), sin embargo, cuando E. Husserl le aconsejó preparar el comentario de *Das Heilige* de R. Otto, no acertó a sacar del libro el provecho que prometía. Husserl interpretaba que el escrito no justificaba suficientemente el método, en tanto que Heidegger consideraba que el autor no delimitaba convenientemente el contenido de lo irracional frente a lo racional. El aspecto de lo *augustum* que presentaba a lo Numinoso como valor era otra de las notas que no admitía. Windelband, en cambio, habría abordado con penetración estas cuestiones sobre lo Santo (*Estudios sobre mística medieval*, 1997: 250-251).

El tratamiento de lo Sagrado de M. Heidegger, sin embargo, en tanto que lo describe no desde la experiencia religiosa y los hechos religiosos, sino desde el pensamiento filosófico y en la medida asimismo en que otorga un privilegio unilateral a la función profética del poeta, distorsiona su esencia. Además, empobrece su estructura vital al sustraerle las dimensiones universales religativas, rituales, comunitarias y éticas que le son inherentes (Brito, 1999: esp. 729-741).

Próximos a Heidegger por contemporaneidad o porque directamente han reaccionado ante su obra, pero al mismo tiempo refractarios a su enfoque arreligioso de lo Sagrado, se encuentran

otros tres filósofos del siglo XX que igualmente han meditado sobre el tema: F. Rosenzweig, E. Lévinas y P. Ricoeur.

El pensador judío F. Rosenzweig (*La estrella de la redención*, 1997) ha sostenido la profunda inspiración religiosa de las dos grandes corrientes conformadoras de la cultura occidental, la judía y la cristiana. Ambas son vías de religión que permiten al hombre el acceso a lo Sagrado, a través esencialmente del rito y de la dimensión comunitaria. Son diversas en la medida en que el arraigo de ambas comunidades ordenadas por lo Sagrado ha surgido bajo diversas condiciones históricas y temporales, pero el fin trascendente que las orienta es el mismo. La cultura occidental no puede comprenderse desarraigada de lo Sagrado.

E. Lévinas (1906-1995) desde su obra fundamental, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1961), opone a la intencionalidad inmanente de E. Husserl la trascendencia y al paganismo filosófico heideggeriano, la sabiduría de las Escrituras judías, que distinguen lo Santo de lo Sagrado y rechazan la reducción de lo Otro a lo Mismo y de la Totalidad a lo Múltiple. Como el título del libro sugiere, se rebela ante la uniformidad totalitaria de la cultura impuesta en Occidente gradualmente por el pensamiento griego, el cristianismo y el racionalismo moderno, por no haberse abierto francamente al mensaje del totalmente Otro, Diferente, Extranjero e Inasimilable que de afuera se revela al mundo. Reclama sobre la base de este hecho el respeto por la identidad de culturas minoritarias, o sea, en realidad, por la alteridad ajena, cuya aceptación es la verdadera riqueza a que puede aspirar el conjunto intrínsecamente heterogéneo de la humanidad. En efecto, la disimilitud de las personas individuales constituye la intimidad misma del tejido social e histórico y la alteridad irreductible que constituye la realidad del otro se manifiesta en su rostro, la huella del Otro trascendente al mundo, que muestra como prójimo un fondo personal ilimitadamente inasible y creativo, que exige connatural respeto y es su mismo sello humano, como imagen interior de una persona Infinita hacia la que se desplaza libremente la humanidad. El camino ético como praxis sabia en la comunicación de las personas que exige el respeto por el otro se impone ante la filosofía y la teología y es el verdadero custodio de lo Santo y la santidad frente a las apologías de lo Sagrado. El nomadismo que inspira el exilio en relación con los otros y el Otro o Extraño señala hacia una religiosidad verificada por la ética y una diferente e irreductible comprensión cultural, puesto que se apoya en una experiencia

que es autónoma y anterior a la historia y a las diversas civilizaciones (resumidamente, Lévinas, 1998; Brito, 1999: 290-296).

Se podría afirmar que la impaciencia por alcanzar el más allá y la transcendencia de lo Santo de Lévinas contrasta con las «precauciones» filosóficas de P. Ricoeur.

P. Ricoeur (1913-) en sus reflexiones sobre lo Sagrado tanto se mantiene dentro de los márgenes de la fenomenología, como se conserva fiel al estadio de predominio protestante de la producción de M. Heidegger. A partir de esta circunstancia acepta el interés del maestro alemán por lo Sagrado, la fenomenología hermenéutica y el lenguaje, señala sus limitaciones y hace una crítica aguda a R. Bultmann, quien habría deslizado en sus desarrollos teológicos las condiciones constituyentes del *Dasein* hacia la facticidad del existente concreto.

En relación con lo Sagrado le interesa exponer de entrada a P. Ricoeur dos aspectos que se coimplican: la hermenéutica de los hechos religiosos, la que cae dentro del círculo hermenéutico: «el creer para comprender que es también un comprender para creer». De este modo la fenomenología se transforma en hermenéutica, pero ésta es inseparable del símbolo como signo sagrado y de la fenomenología religiosa como fenomenología de lo Sagrado.

Por otra parte, la dualidad significativa del símbolo remite de un sentido a otro, sentidos relacionados que, en última instancia, conforman un entramado de analogías que no son simples semejanzas. Lo que un sentido oculta en otro se revela, una relación íntima y dinámica que apunta a la presencia de lo Sagrado actuante en los signos sacros que remiten en última instancia al horizonte promotor de lo totalmente Otro. Ya que:

> De un una parte, lo Sagrado *está ligado* a sus significaciones primarias, literales, sensibles, esto es, lo que le instila su opacidad; por otra, la significación literal *está ligada* por el sentido simbólico que reside en ella [...] Reside en esto la capacidad reveladora del símbolo, la que ejerce su fuerza pese a su opacidad [...] Sólo el símbolo *da* lo que dice (Ricoeur, 1965: 39).

Lo expresado constituye un desafío para la neutralidad fenomenológica, puesto que el lenguaje, como lenguaje *ligado*, como lenguaje *pleno*, que oculta un más de sentido, no deja al sujeto pasivo, sino que lo interpela, de manera que éste se descubre en el lenguaje antes que produciendo lenguaje. Esta filosofía del lenguaje está encerrada en la fenomenología de la religión, ratifi-

cando que el hombre aparece en el seno del lenguaje, del Logos que «ilumina a todo hombre que viene a este mundo» (Jn 1, 9). La excedencia de lo Sagrado en los soportes simbólicos (creencias y ritos en particular) se confirma incontrastablemente en la simbólica del mal en el que éste se manifiesta como últimamente no justificable y lo Sagrado como gratuita reconciliación, porque, siguiendo a Pablo, «adonde abundó el pecado, sobreabundó la gracia», mostrando el vínculo secreto entre la esperanza y la libertad dentro del llamado y el ejercicio de lo Sacro como Otro orientador. Existe, sin embargo, el riesgo continuo de la ilusión y del ídolo, de la reificación o encierro de lo Sagrado en los límites de la opacidad y de la transformación de lo Sagrado en sus sacralizaciones, como el esencialismo y el ritualismo, que indican la decadencia y destrucción del simbolismo y que ya nada dicen de lo Sagrado. Dos observaciones deben hacerse sobre las consideraciones de P. Ricoeur acerca de lo Sagrado indisociable de su teoría del simbolismo: *a*) el empobrecimiento del hecho religioso como expresión de lo Sagrado al otorgarle importancia menor a la comunidad religiosa y *b*) el haber reducido el tiempo religioso a la temporalidad histórica, simple prejuicio occidental (Brito, 1999: 286-290; 374-375; 414-422).

Pero los abordajes incompletos de lo Sagrado que se han señalado confirman un modo de frustración extrema de la filosofía contemporánea con la interpretación del *homo sacer* de Giorgio Agamben.

G. Agamben, en su libro *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (1995), da la clave de su doctrina de lo Sagrado en el subtítulo del libro y sobre esta base explica la naturaleza del *homo sacer* latino desestimando, por una parte, las interpretaciones de R. Otto, de la escuela durkheimeniana y de los lingüistas alemanes y franceses y pretextando, por otro lado, justificaciones histórico-filológicas.

La «vida desnuda» del viviente humano, vida meramente biológica sin atribuciones de naturaleza política ni ética, que es la que espontáneamente le corresponde como hombre, es un fenómeno moderno que gradualmente se ha ido desarrollando, que estallará en el inmediato futuro y que ocasionalmente se ha hecho presente en los estados de excepción, en los que el derecho obedece al interés político. Este hecho se ha manifestado colectivamente con el holocausto judío y las actuales condiciones político-culturales propenden a su expansión. En los estados de excepción la vida humana queda recortada dentro de su contexto

cultural, mostrándose como una vida carente de valor, de dignidad, entregada a su mera sobrevivencia natural y que, por ello, es una vida que no tiene méritos para vivir. Naturaleza propia, extrapola el autor italiano, de la condición del *homo sacer* según la caracterización del lexicógrafo romano Sexto Pompeyo Festo (siglos II-III). Porque el *homo sacer* es esencialmente hombre execrable, hombre maldito, al que no protege el peso de la ley. Vive en estado comunitario de indiferencia y así puede ser destruido sin que recaiga sobre el que lo mate la responsabilidad o inculpación de homicidio. Hay locuciones latinas, como la expresión *auri sacra fames* («la maldita avidez de riqueza»), que confirmarían semejante sentido. La fórmula *sacer esto* («sea sagrado») que figura en leyes de la época de la realeza y en inscripciones arcaicas implica tanto el *impune occidi*, el ser exterminado sin castigo para el agresor, como la expulsión del sacrificio. Durkheim habría confundido prejuiciosamente la indiferencia del umbral que no está adentro ni afuera, con la ambigüedad del límite transitorio que participa de ambos generando orden, por un proceso de psicologización de la experiencia religiosa. Recortando el significado del texto aducido de Festo, el crítico italiano ha podido arribar a estas consecuencias. Porque una vez que se prosigue la lectura del pasaje se advierte que expresa algo diferente. Porque *homo sacer* es el que ha sido sentenciado por la plebe por un *maleficio*, por hacer un mal que no puede ser juzgado legalmente, y así es un extralegal, porque está fuera del ámbito jurídico y no puede participar de los sacrificios y está a mansalva de cualquiera que se anime a emularlo, porque su cuerpo pertenece a los dioses infernales, por eso podrá ser víctima (raíz *Vik*: «separar», «apartar») que cargue con las faltas de todos. Por este motivo continúa diciendo el texto latino:

> La razón del nombre es porque a los llamados Padres, a Júpiter o a otro dios, han sido consagrados por el consenso de la plebe, porque era costumbre de los romanos que los cuerpos de quienes fueran exterminados impunemente se consagraran a aquellos dioses que tienen que ver con los cuerpos, que son los dioses infernales.

Servio agrega, además, que este tipo de denominación no se ha originado en Roma, sino que tiene su origen de los galos. Ya que entre los marselleses, cuando la peste cae sobre la comunidad, aparece una persona que adquiere un carácter y una función extraordinarios. Se lo sustrae de las comidas y la actividad públi-

ca durante un año para que la peste se aleje y cuando el individuo retorna, vuelve cubierto de follaje y ropas sagradas y con el collar propio de los sacrificios. Gira entonces por la ciudad bajo las execraciones de todos los ciudadanos, puesto que sobre él habían recaído todos los males de la ciudad (Calepino, 1752: II, 254). Es un ejemplo de la célebre figura del «chivo expiatorio», con lo que queda claro que es la ambigüedad de lo Sagrado lo que hace al *homo sacer* excepcional, porque se lo admira y se lo teme, y no la «indiferencia» originada por el *plebis-scitum*, porque tampoco la «decisión» o el «decreto de la plebe» es un acuerdo ocasional, sino una decisión unánime que impone el saber tradicional de lo más decantado del pueblo.

V. CONCLUSIÓN. LOS ALCANCES DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO Y LO SAGRADO

Habiéndose tratado de deducir la importante función que adquiere la fenomenología de la religión como una fundada y autónoma posibilidad de acceso al ámbito de lo Sagrado, con independencia de otras tentativas más limitadas, se debe concluir mostrando los recursos y potenciales que encierra el método fenomenológico en colaboración con ella, cuando la finalidad es la investigación imparcial de los hechos en relación con el sentido de lo Sagrado y sus manifestaciones particulares en su integración universal, más allá de las múltiples formas y discursos de las creencias particulares y de las configuraciones culturales que dan asiento a estas últimas.

Efectivamente, la intuición del procedimiento fenomenológico y de su deseada fundamentación gnoseológica ya se encontraban asentados y expuestos por E. Husserl en las *Investigaciones lógicas* ([1]1900, ed. ampl. 1913).

Ha sido en esta obra, en efecto, en la que el filósofo alemán ha distinguido y madurado las nociones de dos elementos intervinientes en todo acto cognoscitivo desde los que es posible sacar la consecuencia de que tanto lo que se conoce como un hecho fenoménico o acto de mostración, factor básico del acontecimiento de conocer, es distinguible del proceso psíquico que lo involucra, como que posee un carácter que le es propio, constituyendo la significatividad intrínseca de todo acto de conocimiento. De este modo el primer elemento pone de relieve la significación, contenido o sentido distintivo de todo hecho de conocimiento, pero

el segundo, su necesario vínculo o relación con la intencionalidad de la conciencia.

De acuerdo con lo apuntado, se entiende que en la base del método fenomenológico, de la justificación del procedimiento que permite elaborar un discurso sobre el fenómeno, se instala el nexo inescindible que existe entre el fenómeno y la intencionalidad de la conciencia.

Lo expresado sintéticamente puede ampliarse del siguiente modo, puesto que implica dos ideas: *a*) que lo propio del *phainómenon* es mostrarse, darse manifiestamente o aparecer espontáneamente, como lo encierra la vieja raíz *phan*; *b*) que la conciencia se caracteriza por la intencionalidad, por su posibilidad de apertura, de *intentum* de dirigirse a. Dicho con otros términos familiares: que la conciencia en sí misma es simple pensabilidad o mentabilidad. Capacidad o potencia desnuda de entender, querer, esperar, valorar y preguntar. Una capacidad que se actualiza o efectiviza cada vez que en contacto con el estímulo del fenómeno que se revela, se constituye en vivencia o modificación vivida de la conciencia. Y a este estado de la conciencia es al que hay que prestar atención, porque de él es del que puede hablar el sujeto percipiente. Luego se quiere decir, a causa de la misma naturaleza de la intencionalidad, que ella posee complejidad de potencias y de actividades, pero vaciedad de contenidos, de lo contrario se limitaría su posibilidad. La conciencia, entonces, nada tiene o retiene de antemano (por ejemplo, los modelos encubiertos y la reminiscencia de un mundo inteligible al modo platónico, un tipo de compromiso que Husserl no alienta). Pero, atención, que si la conciencia nada posee, tampoco adquiere nada como conciencia pura, con lo que paulatinamente iría agotando su posibilidad de conocer inexhaurible, porque no es correcto confundir las vivencias y su carácter estrictamente noemático con improntas o huellas depositadas en un sustrato. Se trata, en cambio, de una rigurosa fluencia o serie de estados de conciencia, de modos mentales que la intencionalidad en su constante fluir o emanar actualiza cuando se abre al fenómeno. La intencionalidad no constituye reflejando pasivamente, sino reproduciendo la realidad según su modo propio. Tampoco se debe soslayar que «realidad» quiere decir «Unidad de propiedades permanentes en relación con las circunstancias que correspondan». Por eso la vivencia en sentido general posee notas de persistencia, de objetividad y de orden estructural que no pertenecen primariamente ni a la claridad del aparecer del fenómeno ni

a la intencionalidad de la conciencia, sino a la conjunción de la intencionalidad, que de este modo es constitutiva, con la mostración del fenómeno, que de este modo es hylética, materia de pensamiento, con un residuo de resistencia que siempre puede ofrecer más mostración. Por esto mismo, si el fenómeno se muestra desde sí, para la conciencia «es lo mostrado», a la que «le es aparecida» (raíz *phant*). La distinción entre el imaginar activo y la fantasía pasiva (lat. *imaginor-imagino*) está presente en el intercambio. Resulta en consecuencia que la conciencia respecto de los fenómenos posee una mediatez que le exige un máximo de apertura para poder cumplir con su misma naturaleza y con su propio fin intrínseco marcado por la esencia de lo posible, pensar siempre más y mejor, de modo que llegue a estar de acuerdo con su propia capacidad activa y el cumplimiento de su misma aspiración, como transparencia de pensamiento, en el que coincidan mostración e intención.

Éste es el horizonte de cogitabilidad amplio y complejo que ha podido propugnar la consigna de «ir a las cosas mismas». Pues igual que la sensación para la conciencia no es la huella que se imprime en el órgano receptor externo o interior por el contacto con el estímulo, una impronta que es confusa, huidiza y pasajera, igual que el acicate motivador, sino una realidad percibida que persiste, que se revela en la vivencia y acerca de la cual el yo consciente reflexiona y habla, sucede con las otras vivencias o estados mentales: lógicas, ideales, artísticas, filosóficas, religiosas e incluso alucinatorias. Cada una de ellas posee un contenido propio significativo e indicativo, que persiste con prescindencia de los procesos psicosomáticos, pues intencionalmente pertenecen a regiones de mundos, a partir siempre del plano primerísimo que pone en contacto la carne viviente con el mundo de la vida, hasta otros mundos o hasta un universo que las puede abarcar a todas con evidencia, si se observa la suspensión del juicio (*epoché*) en el orden cognoscitivo humano y se emprenden metódicamente las reducciones sucesivas que llevan el camino de mostrar el *Télos* absoluto que se descubre apodícticamente a partir del hecho último de la intersubjetividad humana teleológica y que atrae sin necesitar de lo demás, que como Absoluto tiene su fundamento en sí mismo y que desde su radicalidad constituye el mundo que quiere y conoce, ofreciéndose como principio de una posible totalidad del ser.

En este sentido y sólo en él es posible referirse a los contenidos de la conciencia en su ámbito exclusivo y sin necesidad de

abrir sobre ellos juicios prematuros existenciales o eidéticos. Dejar, pues, que el fenómeno se revele desde sí mismo a la conciencia, en la sola manera como es posible dejarlo que se manifieste, o sea, en el ámbito de la apertura de ésta hacia él, que de acuerdo con su propia complejidad intencional le permite darse con superior o inferior imparcialidad o claridad, sin resistírsele, evitando así teñirlo con los propios prejuicios.

Esta postura gnoseológica inusualmente ascética para el medio filosófico moderno, y que no siempre han captado en su genuinidad los fenomenólogos de la religión, es la que sostenía la posesión metódica husserliana cuando en 1922 el filósofo alemán se hacía la siguiente pregunta:

> ¿Es pensable un Yo que comprenda todos los egos, que encierre en su vida unitaria todo lo que se constituye temporalmente, y también todas las formaciones de todos los egos, todos los egos que son constituidos por sí mismos? ¿Es posible un Yo que experimente la naturaleza y el mundo, constituidos en común en todos los egos finitos, con los ojos de estos egos; que tenga en sí todos los pensamientos de los egos en cuanto pensamientos de ellos; que obre al interno de todos ellos como un Yo; que «cree» la naturaleza y el mundo en el sentido de la «idea de bien»? (*apud* García Bazán, 1998).

A partir de este horizonte que encadena el conocimiento desde la percepción del dato con la reflexión interior y la aspiración teleológica, Husserl se mantuvo alerta sobre la legitimidad del método que diseñaba y que reclamaba las exigencias de rigor impuestas por el *lógos* griego, pero que espontáneamente tendía también a superarlo. Durante el año 1934 la problemática que conjuga el ideal del discurso racional de la vivencia helena que orienta idealmente a Europa con la lógica de experiencias humanas arcaicas y extraoccidentales y que se expresan no filosófica y científicamente, sino por mitos y creencias mágicas y religiosas, preocupó profundamente al creador de la filosofía fenomenológica (Conci y Bello, 1994). Por eso, cuando el 15 de marzo del siguiente año respondió a Lucien Lévy-Bruhl por el envío del último de sus libros, *La mythologie primitive*, no es ninguna improvisación lo que le expone en su carta, sino el manifiesto fenomenológico del amplio campo en relación con «las cosas mismas», las experiencias de la humanidad más allá de toda cultura y geografía particular, hacia el que connaturalemente se vuelca el método de la fenomenología:

> Creo poder afirmar que, dentro de este enfoque de una analítica internacional ya ampliamente elaborada, el relativismo histórico conserva su derecho indudable (como hecho antropológico). Por otra parte la antropología, como toda ciencia positiva y también su «universitas», constituye la primera, pero no la última palabra del conocimiento (es decir, del conocimiento científico). La ciencia objetiva es ciencia positiva consecuente, es ciencia en la evidencia del ser del mundo y del ser humano como existencia real en el mundo. La fenomenología trascendental es una ciencia radical y consecuente de la subjetividad, que en última instancia constituye en sí el mundo. En otras palabras, es la ciencia que revela la *evidencia universal* «mundo [...] y nosotros seres humanos en el mundo», como algo *no evidente* y, de este modo, como enigma, como problema, y lo vuelve científicamente comprensible de la única manera posible de autorreflexión radical. Es una forma científica novedosa debido a este radicalismo que se desarrolla como una analítica sistemática. Esta revela sistemáticamente el abecé y la gramática elemental de la formación de «objetos» como unidades de validez, de multiplicidades de objetos e infinitos como «mundos válidos para sujetos que les confieren un sentido y con ello, como filosofía asciende desde abajo a las alturas (Pagés Larraya, 1979; San Martín, 1997).

Están aquí asentadas las bases que posibilitan la aproximación hacia el principio último que gobierna el modelo de método fenomenológico que utiliza la fenomenología de la religión, una vez que ha ido superando etapas que él mismo impulsa por el método histórico-crítico y el hermenéutico, ejercido tanto en el macro como en el microcontexto de un dato determinado: el establecimiento de un diálogo o dialéctica progresiva entre lo propio y lo diferente de los grupos humanos y sus producciones, mediante la admisión compartida de que la alteridad como lo extraño que descoloca al observador se va resolviendo una vez que se asume la propia identidad como alteridad para el otro, y se entiende que no se trata de un sujeto que va al otro como entidad abstracta, sino que el otro simultáneamente viene hacia él, con una identidad que lo avizora como otro. A este ejercicio fraternal, condividido y recíproco, actividad de reconocimiento y entrega, de disposición de la dignidad humana y sus culturas a reconocer y ser reconocidas, a mostrarse desde sí y a ser mostradas para el otro, ambipatencia mutua que resta exclusividad a cada hombre, creencia o cultura y le permite conservar irreductible y libre un depósito de plusvalía de sentido que excede a los

individuos, es a la tarea que la fenomenología de la religión aplicada a lo Sagrado y sus manifestaciones mediante el acercamiento que le permite el método fenomenológico precisado por Husserl, pero flexible y abierto, invita a tener en cuenta a los estudiosos de las religiones en las diversas ramas en que se desempeñan.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, G. (1998), *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* [1995], Valencia: Pre-Textos.

Albo, X. (1994), «La experiencia religiosa aymara», en Marzal, M. (ed.), 1994: 189-247.

Anttonen, V. (1996), «Rethinking the Sacred: The notions of “Human Body” and “Territory” in Conceptualizing Religion», en Th. A. Idinopulos, Th. A. y Yonan, E. A., 1996: 36-64.

Benvéniste, E. (1983), *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* [1969], Madrid: Taurus.

Bernardi, B. (1994), «Old Kikuyu Religion-*Igongona* and *Mambura*: Sacrifice and Sex. Rereading Kenyatta’s Ethnography», en Bianchi, U. (ed.), 1994: 187-199.

Bianchi, U. (ed.) (1994), *The Notion of «Religion» in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVI IAHR Congress*, Roma: L’Erma di Bretschneider.

Bleeker, C. J. (1963), *The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion*, Leiden: Brill.

Bleeker, C. J. (1972), «The Contribution of the Phenomenology of Religion to the Study of the History of Religions», en U. Bianchi, C. J. Bleeker, A. Bausani (eds.), *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden: Brill, pp. 35-54.

Boudewijnse, B. (1998), «British Roots of the Concept of Ritual», en A. L. Molendijk y P. Peels (eds.), *Religion in the Making. The Emergence of the Sciences of Religion*, Leiden: Brill, pp. 277-295.

Borgeaud, F. (1994), «Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d’un concept “opératoire” en histoire des religions»: *Revue de l’Histoire des Religions* CCXI/4, pp. 387-418.

Boyer, R. (1995), «La experiencia de lo Sagrado», en Ries, J. (ed.), 1995: I, pp. 55-74.

Brito, E. (1999), *Heidegger et l’hymne du sacré*, Leuven: Leuven University Press/Uitgeverij Peeters.

Buchholz, P. (1994), «Aspects of Recent Research in Pagan Germanic and Scandinavian Religion», en Bianchi, U. *et. al.* (eds.), 1994: 383-393.

Byrne, P. (1998), «The Foundations of the Study of Religion in the British Context», en Molendijk, A. L. y Pels, P. (eds.), 1998: 45-65.

Caillois, R. (1996), *El hombre y lo Sagrado* [1939], México: FCE.

Calepino, A. (1752), *Septem Linguarum Calepinus. Hoc est Lexicon Latinum Variarum linguarum interpretatione adjecta in usum Seminarii Patavini, septima emendatior editio, & auctior* I-II, Padova: Imprenta del Seminario de Padua.

Carman, J. B. (2000), «Modern understanding of ancient insight: Distinctive contributions of W.B. Kristensen's Phenomenology of Religion», en Hjelde, S. (ed.) 2000: 157-172.

Cicerón, M. T. (1986), *Sobre la naturaleza de los dioses* (ed. bilingüe, versión de J. Pimentel Álvarez), México: UNAM.

Clévenot, M. (dir.) (1987), *L'état des religions dans le monde*, Paris: La Découvert/Le Cerf.

Colpe, C. (1987), «The Sacred and the Profane», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* XII, New York: MacMillan, pp. 511-526.

Conci, D. A. y Bello, A. A. (1994), «Phenomenology as the semiotic of archaic or "different" life experiences -toward an analysis of the sacred», en A.-T. Tymieniecka (ed.), *From the Sacred to the Divine. A New Phenomenological Approach*, Boston/Dordrecht/London: Kluwer, pp. 101-123.

Chantepie de la Saussaye, P. D. (1887-1889), *Lehrbuch der Religionsgeschichte* I-II, Freiburg Br.: C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Chantraine, P. (1968-1980), *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque. Histoire de mots*, concluido bajo la dirección de M. Lejeune, Paris: Klincksieck.

Delamarre, X. (1984), *Le Vocabulaire Indo-Européen. Léxique étimologique thématique*, Paris: Maisonneuve.

Derrida, J. y Vattimo, G. (dirs.) (1997), *La religión*, Buenos Aires: Nueva Visión.

Despland, M. (1979), *La religion en Occident. Évolution des idées et du vécu*, Montréal: Fides.

Dumézil, G. (1974), *La religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des Étrusques*, Paris: Payot.

Duque Pajuelo, F. (ed.) (1993), *Lo santo y lo sagrado*, Madrid: Trotta.

Durkheim, É. ([4]1960), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris; PUF; v. e., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires: Schapire.

Eliade, M. (1965), *Le sacré et le profane* [1957], Paris: Gallimard; v. e., *Lo sagrado y lo profano* (trad. de L. Gil), Barcelona: Labor, 1983.

Ernout, A. y Meillet, A. ([4]1959), *Dictionnaire Étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris: Klincksieck.

Filoramo, G. y Prandi, C. ([2]1991), *Le scienze delle religioni*, Brescia: Morcelliana.

García Bazán, F. (1977), «Max Scheler y la fenomenología de la religión»: *Revista de Filosofía Latinoamericana* III/5-6, pp. 171-179.

García Bazán, F. (1993), «Ser, conocer y decir. La exigencia intencional y el proceso de emanación gnóstico»: *Escritos de Filosofía* XV/29-30, pp. 41-53.

García Bazán, F. (1998), «Intencionalidad de la conciencia y fundamento metodológico del diálogo de las culturas», en Varios, *Documenta Laboris* (Escuela de Graduados de la Universidad Argentina J. F. Kennedy) I, pp. 111-128.

García Bazán, F. (1999), «La "tentación" como encuentro y diversificación del sujeto: Agustín de Hipona, M. Heidegger y Ev. de Lucas 4»: *Escritos de Filosofía* XVIII/35-36, pp. 35-52.

García Bazán, F. (2000), *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid: Trotta.

García Bazán, F. (2001), *Presencia y ausencia de lo sagrado en Oriente y Occidente*, Madrid: Biblioteca Nueva.

Gernet, L. (1968), «Droit et prédroit», en *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris: Maspero; v. e., *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid: Taurus, 1980.

Heidegger, M. (1964), *Lettre sur l'Humanisme* (bilingüe, texto y trad. al francés por R. Munier), Paris: Aubier; v. e., *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza, 2001.

Heidegger, M. (1997), *Estudios sobre mística medieval*, Madrid: Siruela.

Hjelde, S. (ed.) (2000), *Man, Meaning, & Mystery. Hundred Years of History of Religions in Norway. The Heritage of W. Brede Kristensen*, Leiden: Brill.

Hofstee, W. (2000), «Phenomenology of Religion versus Anthropology of Religion? The "Groningen School", 1920-1990», en Hjelde, S. (ed.), 2000: 173-190.

Husserl, E. (1979), *Carta a L. Lévy-Bruhl*, ed. bilingüe, trad. y notas en F. Pagés Larraya, «Edmund Husserl y Lucien Lévy-Bruhl. La fenomenología de la intersubjetividad y los orígenes de un método radical para la investigación etnológica»: *Sociologica* 2/3, pp. 45-59.

Idinopulos Th. A. y Yonan, E. A. (1994), *Religion & Reductionism. Essays on Eliade, Segal, & the Challenge of Social Sciences for the Study of Religion*, Leiden: Brill.

Idinopulos, Th. A. (1996), «Understanding and Teaching Rudolph Otto's *The Idea of the Holy*», en Idinopulos, Th. A. y Yonan, E. A. (eds.), 1996: 139-155.

Idinopulos, Th. A. y Yonan, E. A. (eds.) (1996), *Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data*, Leiden: Brill.

Idinopulos, Th. A. y Yonan, E. A. (eds.) (1996), *The Sacred & its Scholars*, Leiden: Brill.

Irmscher, J. (1994), «Der Terminus *Religio* und seine antiken Entsprechung im philologischen und Religionsgeschichtlichen Vergleich», en Bianchi, U. (ed.), 1994: 63-73.

Kisiel, T. (reimp. 1995), *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

Kippenberg, H. G. (1998), «Survivals: Conceiving of Religious History in an Age of Development», en *Religion in the Making*, pp. 297-312.

Kippenberg, H. G. (2000), «Explaining modern facts by past Religions:

the study of Religions in Europe around the year 1900», en S. Hjelde (ed.), *Man, Meaning, & Mystery. Hundred Years of History of Religions in Norway. The Heritage of W. Brede Kristensen*, Leiden: Brill, pp. 3-17.

Kristensen, W. B. (1960), *The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion*, Den Haag: Nijhoff.

Le Manchec, C. (1991), «Mircéa Eliade, le chamanisme et la littérature»: *Revue de l'Histoire des Religions* CCVIII/1, pp. 27-48.

Lévinas, E. ([2]1998), *Dios, la muerte y el tiempo* [1993], Madrid: Cátedra.

Magazzù, C. (1994), «L'uso di *religio* nella polemica antipagana di Arnobio di Sicca», en Bianchi, U. (ed.), 1994: 441-446.

Marzal, M. (ed.) (1994), *El rostro indio de Dios,* México: Universidad Iberoamericana.

Meslin, M. (1988), *L'expérience humaine du divin*, Paris: Cerf.

Merkur, D. (1996), «The Numinous as a Category of Values», en Idinopulos, Th. A. y Yonan, E. A. (eds.), 1996: 104-123.

Merkur, D. (1998), «The Exemplary Life», en Th. A. Idinopulos y B. C. Wilson (eds.), *What is Religion? Origins, Definitions, & Explanations*, Leiden: Brill, pp. 73-89.

Molendijk, A. L. y Pels, P. (eds.) (1998), *Religion in the Making. The Emergence of the Sciences of Religion*, Leiden: Brill, pp. 1-17 y 67-95.

Molendijk, A. L. (2000), «At the cross-roads: Early Dutch Science of Religion in international perspective», en S. Hjelde (ed.), *Man, Meaning, & Mystery*, pp. 19-56.

Morris, B. (1995), *Introducción al estudio antropológico de la religión* [1987], Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós.

Nanini, R. (2000), «La fenomenologia della religione in G. van der Leeuw»: *Studia Patavina* 47, pp. 439-459 y 679-706.

Otto, R. ([2]1968), *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* [1917], Madrid: Alianza.

Otto, R. (1932), «The Sensus Numinis as the Historical Basis of Religion»: *Hibbert Journal* 30, pp. 283-297 y 415-430.

Paden, W. E. (1994), «Before "the sacred" became theological: rereading the durkheimian legacy», en Th. A. Idinopulos & E.A. Yonan (eds.), *Religion and Reductionism. Essay on Eliade, Segal & the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*, Leiden: Brill, pp. 198-210.

Paden, W. E. (1996), «Sacrality as Integrity: "Sacred Order" as a Model for Describing Religious Worlds», en *The Sacred & its Scholars*, pp. 3-18.

Paden, W. E. (1998), «Religion, World, Plurality», en Th. A. Idinopulos y B. C. Wilson, *What is Religion?*, pp. 91-105.

Prades, J. A. (1998), *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad*, Barcelona: Península.

Ricoeur, P. (1965), *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris: Seuil; v. e., *Freud. Una interpretación de la cultura*, Madrid, Siglo XXI, 1970.

Ries, J. (1989), *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Madrid: Encuentro.

Ries, J. (coord.) (1995), *Tratado de antropología de lo sagrado* 1, Madrid: Trotta.

Ryba, Th. (1994), «The Idea of the Sacred in Twentieth-Century Thought: four Views (Otto, Scheler, Nygren, Tymieniecka)», en *Analecta Husserliana XLIII*: pp. 21-42.

Robles, J.R. (1994), «Los rarámuri-pagótuame», en M. Marzal (ed.), 1994: pp. 23-87.

Sachot, M. (1991), «*Religio/superstitio*. Histoire d'une subversion et d'un retournement»: *Revue de l'Histoire des Religions* CCVIII/4: pp. 355-394.

Saler, B. (1993), *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, & Unbounded Categories*, Leiden: Brill.

San Martín, J. (1997), *Fenomenología y antropología*, Buenos Aires: Almagesto.

Schlang, S. (1994), «*Te taha wairua*: The Maori and the Concept of Religion», en Bianchi, U. (ed.), 1994: 157-161.

Söderblom, N. (1913), «Holiness (General and Primitive)», en J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethic* VI, Edinburgh: T. & T. Clark, pp. 731-741.

Spada, C. A. (1994), «L'uso di *religio* e *religiones* nella polemica antipagana di Lattanzio», en Bianchi, U. (ed.), 1994: 459-463.

Strenski, I. (1996), «Zionism, Brahminism and the Embodied Sacred: What the Durkheimians Owe to Sylvain-Levi», en *The Sacred & its Scholars*: pp. 19-35.

Turner, D. H. (1994), «Australian Aboriginal Religion as "World Religion"», en Bianchi, U. (ed.), 1994: 163-175.

Van der Leeuw, G., *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris: Payot, 1955; v. e., *Fenomenología de la religión,* México: FCE 1964.

Van Gennep, A. (1986), *Los ritos de paso* [1908], Madrid: Taurus.

Vázquez, J. A. (1999), *Literaturas indígenas de América. Introducción a su estudio*, Buenos Aires.

Waardenburg, J. (1993), *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions*, Genève: Labor et Fides; v. e., *Significados religiosos*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1996.

Wach, J. (1967), *El estudio comparado de las religiones*, Buenos Aires: Paidós.

Widengren, G. (1969), *Fenomenología de la religión*, Madrid: Cristiandad.

LAS FORMAS DEL LENGUAJE DE LA RELIGIÓN

Severino Croatto

Para entender el lenguaje religioso (símbolo, mito, rito, doctrinas, en la instancia textual; arte, en la visual) hay que partir de la *experiencia de lo Sagrado* que aquél quiere comunicar. De lo contrario, se trabaja sobre vocablos sin su correlato real en la vida.

Aunque el término de la vivencia religiosa es algo trascendente («lo Sagrado» o, mejor, lo Numinoso), se trata sin embargo de una experiencia *humana*, propia del ser humano y condicionada por su forma de ser y su contexto histórico y cultural. ¿Cómo va cristalizando la experiencia religiosa?[1].

Al partir de la experiencia *humana*, la primera nota que resalta es el carácter finito, limitado, fragmentario, insatisfactorio, y además perecedero, de toda realización intrahistórica. Las carencias físicas, psíquicas, económicas, socio-culturales; el sinsentido de muchas situaciones, producen una conciencia de implenitud e insatisfacción que no se cubre totalmente con ninguna realización propiamente humana.

Éste es un aspecto *negativo* de la definición de experiencia religiosa. Cuando despunta el «deseo de lo infinito», de totalidad, de plenitud, de sentido —irrealizable en la instancia humana— nace la búsqueda de lo trascendente como un término para

1. No planteamos aquí el problema, realmente arduo, de cuándo aparecen las primeras manifestaciones *religiosas* —y no sólo culturales— de los seres propiamente humanos. Para un balance de las teorías conocidas y una propuesta de cautela, cf. Ina Wunn, «Beginning of Religion»: *Numen* 47 (2000), pp. 417-452.

arribar o un don adveniente. Entonces estamos en el momento *positivo* de la experiencia religiosa, cuyo núcleo, por tanto, es la relación con la Trascendencia, o lo totalmente Otro en cuanto plenificante, totalizador y dador de sentido y perdurable. En código religioso, estamos ya hablando de *salvación*, cuyas infinitas formas mostrará el lenguaje apropiado de cada cosmovisión.

Por definición, la Trascendencia es inasible; el Misterio es inobjetivable. Es necesario por tanto que, inicialmente, *se manifieste* de alguna forma. Tal es toda hierofanía o manifestación de lo Sagrado. Para no comprometer la comprensión de lo Sagrado, tal vez sería más correcto hablar de *transfanía* —o, en el lenguaje pseudodionisíaco, de *apofanía*— para referirse a la *manifestación desde* lo Trascendente que origina su captación y experiencia fecunda en el ser humano. Lo Trascendente apofatizado de alguna manera en las cosas y captado en ellas por el ser humano, hace que ellas devengan *sagradas*. Todo lo que es sagrado, por tanto, es una mediación para la apofanía, o —mirando desde la perspectiva humana— es una huella de lo numénico.

No importa por ahora que lo trascendente sea identificado como potencia (*orenda, mana, numen,* etc.), como Dios o con algún término abarcador o condensador (Brahman, Espíritu, Absoluto, Ser). En todos los casos se trata de lo totalmente Otro y Total que, por ser tal, se convierte en polo irresistible (*fascinans*) de atracción y puede «llenar» los vacíos de las creaturas. En última instancia, en toda experiencia religiosa está latente el deseo y la búsqueda de alguna forma de *deificatio*.

Desde luego que la experiencia de la Trascendencia necesita ser «dicha», sea para uno mismo, sea a otros (aspecto social); es uno de sus rasgos más «humanos»; aun el místico necesita *decir* que lo divino es *indecible*, inefable; aun el esoterismo y el arcano (que no son tipos de religión sino tendencias dentro de muchos sistemas religiosos), en los cuales se preserva *internamente* la comunicación de doctrinas o ritos, evidencian la necesidad de esa misma comunicación dentro del grupo.

La expresión religiosa, por lo mismo, es tanto comunicación de *lo vivido*, cuanto *nueva vivencia* en el acto mismo de ser dicha. Cada uno de los lenguajes de esa vivencia —el símbolo, el mito, el rito, la tradición convertida en texto— la recrea a su manera, pero todos participan de esa cualidad.

A partir de aquí podemos preguntarnos *cómo* se expresa la experiencia religiosa. Estamos en el plano del lenguaje, verbal, gestual, escritural, apofático. También en formas combinadas,

como en el rito o en la doctrina. Los lenguajes básicos, al mismo tiempo que ubicuos, de la religión son:

— El *símbolo*, que constituye la forma básica de la expresión religiosa por llevar en su propia noción una referencia a «otra cosa».

— El *mito*, que suele integrar el símbolo pero que es mucho más. La referencia a lo Trascendente se hace por la vía de la primordialidad. Es la expresión por antonomasia de una cosmovisión, además de ofrecer modelos para las prácticas sociales o rituales.

— El *rito*, que participa de los valores simbólicos y suele escenificar el mito, cuando no se origina en éste. En su manifestación gestual, complementa la verbalidad del mito.

— La *doctrina* o conjunto estructurado de tradiciones (hay muchas formas: ciclos míticos, tradiciones orales, textos sagrados, elaboración doctrinal a partir de éstos, etc.).

I. EL SÍMBOLO

El símbolo es la clave de toda expresión de la vivencia religiosa. Así como la experiencia de la Realidad trascendente (el Misterio o como se le llame) es el núcleo del hecho religioso, así también el símbolo es, en el orden de la expresión, el lenguaje originario y fundante de aquella experiencia, el primero y el que alimenta a todos los otros.

Por su etimología (gr. *sym-bállo*) el símbolo se refiere a la unión de dos cosas. Era una costumbre griega que, al hacer un contrato, se rompiera en dos un objeto cerámico y se llevara cada uno de los contratantes un pedazo. Un reclamo posterior se legitimaba por la reconstrucción («poner junto» = *symballo*) de la pieza dividida, cuyas dos mitades debían coincidir. La unión de los fragmentos permitía reconocer que la amistad se mantenía intacta.

1. *La generación del doble sentido*

Por su etimología misma, el símbolo relaciona *dos cosas*, separadas pero que se complementan la una con la otra. O, en palabras diferentes, una parte remite a la otra. Podemos ya deducir que en todo símbolo entran dos elementos que de alguna manera se relacionan. Pero debemos situarnos en el nivel *del sentido*, no

de las cosas en sí mismas. Dos pedazos de cerámica rota se reclaman mutuamente por la forma incompleta de cada una (el significante) pero el «segundo sentido» está en un «plus» que es añadido por una intención explícita. Es esta sobredeterminación la que la convierte propiamente en símbolo.

Cada cosa tiene: *a*) su propia identidad (un árbol es eso, un árbol), *b*) su propia significación (lo que representa, hace o influye en su contexto), y *c*) es parte de una estructura global dentro del universo (tiene relaciones y referencias). Todo junto, se resume en *qué es* y *cómo es* una cosa. Las aguas descienden hacia el mar, las nubes generan las lluvias, el sol regula las estaciones, la rotación de la tierra sobre sí misma determina la secuencia día-noche; todos los seres de la tierra, animados e inanimados, tienen sus propias leyes físicas o biológicas. Son simplemente lo que son y *cómo son*. Tienen su propio sentido. Es el *primer sentido*. Ahora bien, en él está la base del símbolo, no sólo en general sino también, y sobre todo, de la polisemia simbólica de las cosas, como veremos.

El ser humano, no obstante, puede «atravesar» ese primer sentido para ver en las cosas de su experiencia fenoménica y normal un *segundo sentido*. La manera de volar del colibrí, de chupar el néctar de las flores, de aparecer fugazmente y desaparecer, «sugiere» un segundo sentido, intramundano o referido a lo trascendente. Por eso los mbyá-guaraní lo toman como símbolo de la energía restauradora, y en el mito lo consideran como el «pájaro primigenio» que refrescaba la boca de Ñamandú, «mientras nuestro Primer Padre creaba» (Bareiro Saguier, 1980: 12).

2. *Las cosas son «hechas» símbolos*

Dos elementos del símbolo deben ser tenidos en cuenta desde el inicio:

a) Ante todo que el «segundo sentido» no está objetivado en las cosas sino que es una *experiencia humana*, y no de todo ser humano por igual. La forma de una alta montaña puede no sugerir nada a uno, mientras a otro le suscita una presencia trascendente. En este caso, la montaña *es hecha* símbolo de un Dios culturalmente identificado. La montaña entonces es el objeto que desencadena o refleja una vivencia *humana* particular, de la que se hace símbolo. De cómo se manifiesta el aire —como brisa, como viento, como penetrante y dador de vida, pero sutil o inasible— surgen las figuras simbólicas tanto de Brahman como

del *Pneûma* o del Espíritu, según diversas religiones. El símbolo despunta allí donde están las cosas, *cómo se nos manifiestan*. Y el proceso de simbolización de las cosas necesita la sintonía con una experiencia interior que desencadena su conversión en *significantes* de «otra cosa».

b) Por eso, las cosas no son simbólicas en sí mismas, ni llegan siempre a serlo. *Son hechas* simbólicas por algún tipo de experiencia humana. Pero todas tienen la propiedad de ser elevadas a la dimensión de símbolos, sean éstos profanos o religiosos. Esto vale también para los que se denominan símbolos naturales y universales. No por ser, las cosas son símbolos. Pero, por ser *tales* cosas, pueden ser elevadas a la categoría de símbolos. El proceso de simbolización es netamente humano.

3. *El símbolo trans-significa*

El símbolo es entonces un elemento de este mundo fenoménico (desde una cosa hasta una persona o un suceso) que ha sido «trans-significado», en cuanto significa *más allá* de su propio sentido primario o natural. La Vía Láctea puede ser un hermoso espectáculo, pero puede ser vista como un torrente seminal de energía creadora, como lo expresan los aborígenes de la parcialidad de los desana (en la Amazonia venezolano-colombiana): tal sentido está *detrás* o *más allá* («trans-») de lo que la Vía Láctea es a la vista humana corriente.

Por eso podemos describir el símbolo como «remisor»; *envía* a otra cosa, que es lo que importa existencialmente. El sol como símbolo remite, entre las tantas «sugerencias», a la máxima energía vital que se expresa como Ser supremo, o a la «verdad» (el sol lo ve todo en su recorrido luminoso) que es, por ejemplo, el atributo del Varuna del hinduismo, del Mithra iranio, del Shamash asirio-babilonio o del Yahvé bíblico (cf. Sal 19, 2-7). Pero para los náhuatl es también un símbolo de la iluminación progresiva de la conciencia en su proceso de espiritualización (Sejourné, 1970). En la experiencia del *homo religiosus* lo trascendente que el símbolo convoca no es objetivable ni definible en palabras. Se percibe como misterio, como claroscuro; por eso se necesita la mediación de las cosas de nuestra experiencia corriente.

4. *De la analogía al símbolo*

Como ya fue señalado, las cosas son elevadas a la dimensión simbólica *por lo que son* y *cómo lo son*. Por otra parte, no cualquier cosa de este mundo puede simbolizar cualquier aspecto del Misterio ni cualquier vivencia del mismo. Una escalera *se usa* para subir o bajar de un nivel a otro, pero puede *simbolizar* la conexión con lo trascendente o con un nivel espiritual superior. En este caso, importa más que nada la subida o ascensión, como es frecuente en el lenguaje de la mística. En el evangelio de Juan el ver físico se invierte en un «ver» simbólico que remite a la verdad o a la revelación a través de Jesús (así en 1, 50-51 o 9, 39.41, luego de la curación del ciego de nacimiento). La analogía entre el significante (la escalera) y el significado (la ascensión a lo divino) se mantiene y al mismo tiempo varía cuando la cosa convertida en símbolo es polifacética en su manifestación. Una escalera en espiral no significa lo mismo que otra recta, que supone una subida no vertical sino a 45 grados, ni que una por pisos y «descansos». En el primer caso, la ascensión es vertical y rápida, con la asociación del simbolismo del *axis mundi*; en el segundo, adquiere los matices de una lenta procesión ascensional; en el tercero, la subida es más lenta, reposada, por etapas y detenciones. Las tres formas de escalera simbolizan otras tantas diferencias en la misma experiencia fundamental del ascenso al nivel de la trascendencia.

Es la manera de manifestarse o la forma de un objeto o de su uso, y el modo de actuar de un ser viviente (un árbol, un animal o un humano), lo que orienta a tal o cual aspecto de lo Sagrado, que se manifiesta justamente bajo *esa* dimensión. Por eso los símbolos son específicos, más de lo que se piensa. Cuando se atribuye a una cosa un significado que no tiene que ver con él, ya no se permanece en el símbolo sino que se transita al signo (ver más adelante). Los símbolos, en efecto, no son arbitrarios, elegidos, sino que *son*, simplemente; radican en la naturaleza de las cosas y en la manera como las vivenciamos.

De aquí surge, y se comprende naturalmente, la infinita variedad de símbolos. *La heterogeneidad es propia de lo fenoménico*, y por eso el Misterio es visto refractado en esa multiplicidad de cosas y fenómenos que es el mundo, ese depósito fontanal de los símbolos. Lo Sagrado es percibido fragmentariamente, pero eso no es lo esencial. Lo relevante es el hecho de que se capta y vive *analógicamente* en las cosas de este mundo, que por algún

motivo son elevadas al plano simbólico. Todo *puede* ser «transfigurado» en hierofanía, pero no implica que de hecho lo sea. Tiene que haber una *vivencia* de lo Sagrado *en relación con* tal o cual elemento del mundo en el cual resuena. No toda escalera es sagrada, y la que deviene sagrada (en un relato) no lo es necesariamente para todos.

5. *El símbolo da «en transparencia»*

Que el símbolo dé «en transparencia» (Ricoeur, 1969: 180) significa otra cosa muy a tener en cuenta, a saber, que es como una lente que permite ver lo que sin ella no se ve. Sin los objetos convertidos en símbolos se borra la percepción de lo Sagrado *en la forma como se experimenta*, y ya tampoco se puede expresar. Lo Trascendente es inobjetivable por su propia esencia y requiere de una mediación, como ya fue señalado. Y además la experiencia misma que de él se puede tener resulta inexpresable; las palabras que la expresan se hacen ellas mismas *simbólicas*. Decir de Dios que «está en los cielos» no es usar un lenguaje objetivo, ni una metáfora, sino un *símbolo* de trascendencia y soberanía que «dice» una manera de experimentarlo religiosamente. Se está expresando la percepción de lo trascendente *a través de* una de sus manifestaciones cósmicas (el cielo como hierofanía); pero la vivencia misma es humana e histórica.

De ahí que la infinita variedad de las cosas ayude a visualizar lo Sagrado de tantas maneras, sin que ninguna de ellas lo agote. La heterogeneidad de los símbolos es una muestra de su múltiple riqueza, aunque cada hierofanía concreta lo parcialice y fragmente. Esto último no importa, porque lo Sagrado se vive funcionalmente. Totalizar su experiencia no es posible para el ser humano, ni tiene mucho sentido: todas sus situaciones y vivencias son limitadas y concretas, y *en ellas* debe vivirse también el Misterio trascendente. En un momento de aflicción se puede recurrir a la roca para simbolizar la fuerza inamovible de la presencia divina («en Dios está mi salvación [...] Dios es mi roca», Sal 62, 8) pero no a símbolos de soberanía o de juicio. El *homo religiosus* capta espontáneamente la relación hierofánica (y cratofánica) de las cosas con su propia existencia.

Esta cuestión tiene incidencia en el tema del politeísmo y monoteísmo. Desde el punto de vista fenomenológico, hay menos distancia del uno al otro de lo que las doctrinas han hecho ver.

6. *Símbolo, signo, metáfora, alegoría*

a) La metáfora

El símbolo se diferencia de la metáfora, si bien este vocablo le correspondería desde el punto de vista etimológico, en cuanto «lleva más allá» (gr. *meta-fero*), o sea, a otra significación. Pero lo que en realidad hace es «transportar» algo conocido, por ejemplo una cualidad, de un punto a otro. La metáfora destaca la equivalencia, la semejanza, la correspondencia entre dos cosas o sujetos. Lo que en la metáfora se atribuye es algo *conocido*. En el fondo, es una comparación. El símbolo, en cambio, no atribuye algo conocido. Es intuición de lo *desconocido*. El «más allá» (trans-, *metá*-) del símbolo no es una transferencia de un ámbito a otro («este hombre es un roble») sino un tránsito hacia, o una conexión con, algo totalmente distinto pero análogo. «Dios es luz» no atribuye algo conocido (la luz) a Dios (sería una metáfora) sino que en el vocablo «luz» expreso trans-significaciones analógicamente relacionadas con la luz de mi experiencia, pero que son de otro orden (verdad, revelación, orientación, iluminación). El objeto simbólico es una transparencia que me permite ver del otro lado y decir lo que no se puede decir mejor con otras palabras.

La fuerza del símbolo está *en la cosa* nombrada por la palabra (en un texto) o contemplada (en el arte), no *en la proposición* que aclara o predica («Dios es *como* el sol»). Al sol-símbolo lo veo e interpreto como presencia de otra Realidad *que se descubre encubriéndose* en el astro conocido.

b) La alegoría

El símbolo no se confunde tampoco con la alegoría. Esta figura de lenguaje es un «decir-otra-cosa» (gr. *alló-agoreúo*). También el símbolo «dice otra cosa»; procede empero en una dirección opuesta. La alegoría traslada un «segundo sentido» a un «primer sentido». En otras palabras, envuelve un sentido —¡conocido!— en un ropaje común que tiene una significación obvia y corriente. Para entender la alegoría hay que tener primero conocimiento del segundo sentido. La exégesis alegórica de los autores cristianos alejandrinos imponía al texto verdades ya conocidas, que luego eran «encontradas» en él.

Dicho de otro modo, la alegoría *traduce* un segundo sentido

(¡anterior!) *a* un primer sentido, que es el de la forma literaria. El contenido de ésta es aparente, sólo «remite» a un significado o referente, que el lector debe conocer. El símbolo, por el contrario, *descubre* un metasentido *en* un primer sentido. La clave del segundo sentido está precisamente en este primer sentido, al revés de lo que acontece en la alegoría.

En el simbolismo religioso, por lo tanto, lo trascendente se contempla *en*, *a través de*, el objeto simbólico. La alegoría, justamente porque «traduce», parte de lo conocido, aunque sea una realidad trascendente.

Cabe añadir, por otra parte, que la alegoría, al dar «en traducción», se agota en sí misma: el segundo sentido está todo en el primero (expresado en la imagen literaria). No se pretende más. En el símbolo, en cambio, el segundo sentido (al que remite el objeto transfigurado en simbólico) es inexhaurible.

c) El signo

Bajo aspectos diferentes, el signo coincide con la alegoría y sobre todo con el símbolo. Pero primero hay que distinguirlo cuidadosamente. Se parece a la alegoría por cuanto supone «conocido» el segundo sentido, que también da «en traducción». Para que una cosa sea signo debe serlo *de algo conocido*. La conexión puede ser algo convencional o arbitrario (tal color para la bandera de esta o aquella nación) y necesita ser explicada o al menos experimentada antes de constituirse el signo; por ejemplo el trueno, como signo de la tormenta; un árbol sin hojas, del invierno; el dolor, de una afección corporal.

Dicho de otra manera, el segundo sentido, aquello a lo que remite el signo, es *anterior* (en el conocimiento) a su formalización (en el lenguaje, en el arte, en lo gestual, etc.). Una huella en el piso nos informa sobre el paso de tal o cual animal; es un «signo» porque hay un conocimiento previo del efecto de una pisada. También son «signos» los llamados símbolos lógicos, matemáticos, químicos, por ser convencionales y suponer un aprendizaje previo a su uso. A pesar de que se los llame «símbolos», no hay nada más lejos de lo que aquí entendemos por símbolo, sea religioso o profano, cósmico, onírico o artístico. Al revés, los sacramentos son símbolos de algo trascendente más que signos.

El símbolo en cambio se diferencia del signo, tanto como de la metáfora y de la alegoría, por ser «remisor» a algo *desconocido* en sí, que se presencializa sin embargo en algo visible,

donde es captado en un claroscuro que aleja toda pretensión de arrebatar el misterio. Es intuitivo (lat. *intus-ire,* «ir adentro»); no que pre-vé sino que deja ver «a través de» (él mismo). En el marco de la experiencia religiosa, lo no-conocido en sí, como es el Misterio, es captado, intuido, experimentado, en el claroscuro del símbolo.

Sin tener clara la función símbolo no se puede comprender el lenguaje religioso. No está demás señalar aquí que nuestro lenguaje de «idolatría» revela, en realidad, una falsa interpretación de los símbolos de «otras» religiones. Para los misioneros que «evangelizaron» Abya Yala (el continente americano) las estatuas de los Dioses de los aborígenes eran objetos idolátricos, pero las de Jesucristo, valga el ejemplo, eran representaciones correctas.

Cuando se venera el sol, en cualquier religión, el astro físico es el símbolo (el significante) de lo que realmente se venera (el significado) *a través de* la hierofanía solar. Como dice el mito de la creación de los desana:

> Todo esto lo creó el sol cuando tuvo la *intención amarilla*, cuando hizo penetrar el poder de su *luz amarilla*, para que de ésta se formara el mundo [...].
>
> Por encima de todo está el sol, el poder *amarillo* del Padre Sol, quien cuida a su creación y la cobija con su *luz amarilla* (Reichel-Dolmatoff, 1968: 18, 25).

7. *Algunas características del símbolo*

a) Por cuanto las cosas se nos aparecen de muchas formas o funciones, lo que implica su polisemia radical, al ser trans-significadas como símbolos se hacen selectivamente monosémicas, por cuanto se escoge un aspecto de su manifestación. Esta operación selectiva la hará el mito y otras formas de «clausurar» toda clase de polisemia (Croatto, 2002: cap. 4).

b) Se dan también símbolos «encadenados» o solidarios entre sí. Al mismo tiempo que conservan su especificidad semántica, atraen a otros, con los que se tocan por una franja de sentido. Así, por ejemplo, los símbolos del agua/de la luna/de la vegetación/de la mujer/de la germinación están asociados por los valores de devenir, fecundidad, nacimiento, etc.; o también están asociados por «franjas de sentido» los símbolos del toro/del cuerno/de la luz por la significación esencial de «fuerza». La

«forma» (el *cómo es*) del cuerno, con su significación de fuerza, atrae el simbolismo del «rayo» de luz, que se despliega como energía. Por eso los hebreos al rayo de luz le llamaron *qeren* («cuerno»); por eso el Moisés que desciende del Sinaí, donde había experimentado la gloria/energía de Yahvé, aparece con el rostro «radiante» (= con *rayos*/*cuernos* de luz), según Éx 34, 29b-35.

En la misma dirección operan los símbolos que expresan la *coincidentia oppositorum*, o la configuración del Dios supremo en las religiones politeístas o del único Dios en el monoteísmo, lo mismo que del Brahman upanisádico o el *Tao* de Lao-Tsé. La totalidad del Uno permite converger también los opuestos («Yo [Yahvé] modelo la luz y creo las tinieblas», Is 45, 7).

8. *La configuración simbólica de lo Sagrado*

Un ejemplo especial del simbolismo religioso es el de las *figuras* de lo Trascendente. El Uno, el Absoluto, es irrepresentable en principio, pero necesita símbolos para poder ser nombrado aunque sea inefable e innominable. Sin Nombre, tiene nombres (*v.gr.* «Brahman» en el hinduismo, «Protoparente» en el gnosticismo, «Tao», etc.). Pero cuando lo Infinito es personalizado —como es normal por la relación religiosa— estamos hablando de Dioses. Ahora bien, en todas las religiones los Dioses tienen una *función* (aspecto esencial, actuado luego en el mito), un *nombre* y normalmente una *representación* —y hasta una *localización*— que indican su función[2].

Una forma de entender esta configuración consiste en establecer una *tipología* (por ejemplo «geográfica» [cielo/tierra/mar/lo subterráneo] y funcional [Dioses de la fuerza, de la vegetación, iniciadores de la cultura, protectores, sacrificados, etc.]) de los seres trascendentes (Croatto, 1994: 93-124; 2002: cap. 4). En esta infinita variedad de representaciones se puede captar la capacidad del *homo religiosus* de construir símbolos. Y puesto al revés, se comprende que todo lo que se dice de los Dioses es simbólico. De ahí su riqueza.

2. Será el cometido de esta *Enciclopedia* el describir e interpretar la pluralidad infinita de funciones, nombres y representaciones de los Dioses según sus propios contextos y *localizaciones*.

II. EL MITO

Suponemos que al comenzar el siglo XXI se haya dejado atrás la tradicional concepción negativa del mito como «historia falsa». Los especialistas en religiones han trabajado siglo y medio en recuperar la visión originaria y creativa de este lenguaje tan específico del *homo religiosus*.

1. *Definición del mito*

El mito es el *relato* de un *acontecimiento originario*, en el que *actúan los Dioses*, y cuya intención es *dar sentido* a una realidad significativa (Croatto, 1994: 145-152; 2002, cap. 7).

Esta definición resulta completa y operativa, a nuestro criterio. Después del símbolo, que surge de las cosas como son y como se manifiestan y que es el primer lenguaje de la vivencia religiosa, surge el mito, que narra cómo los Dioses instauraron las cosas que en una cultura determinada son consideradas significativas. Tales pueden ser el cosmos, el ser humano, las leyes, las costumbres de toda clase (trabajo, uso de instrumentos, vestidos, vivienda, artes medicinales, etc.), los ritos, los lugares sagrados, determinadas formas de oración, las mismas Escrituras sagradas, etcétera.

A diferencia del símbolo, el mito no es una cosa del mundo sino un hecho *literario*. El mito *narra* sucesos, pero no intrahistóricos sino primordiales, pertenecientes al horizonte del *illud tempus*. Esta primordialidad implica al mismo tiempo un *mundus imaginalis* —en expresión de H. Corbin— donde se dan los arquetipos de las cosas de nuestro mundo (Corbin, 1979; Durand, 1995: 110-116). Por eso, sólo los Dioses, actores protagónicos en el mito, son capaces de hacer pasar de la primordialidad al tiempo y al espacio de nuestra experiencia. Ellos son los instauradores de todo aquello que tiene «sentido» en la experiencia histórica. En el mito lo trascendente y real por excelencia es visto como totalidad y *fuente* del ser. Dicha percepción jugará un papel esencial en la construcción y en la recitación de los mitos.

Como síntesis de estos dos aspectos del mito (ser un lenguaje sobre lo originario, un relato de lo acaecido en un *illud tempus* primordial), cabe recordar el nombre que los mbyá-guaraní del Paraguay dan a sus historias sagradas, «palabras hermosas primeras (*ñe'ê porá tenondé*)». Los mitos, en efecto, contienen las palabras instauradoras.

Por eso, es decisivo entender que en un relato de estructura mítica los Dioses importan *por lo que hacen*, no por lo que son. Son las *dramatis personae* del relato.

Puestas estas tres notas del mito (relato de/un acontecimiento/originario/en el que actúan los Dioses) se puede comprender que su función es otorgar un *sentido* a las realidades significativas en una cultura dada.

En síntesis, el mito establece una conexión *arquetípica* (conexión que en el símbolo es *analógica*) con la trascendencia. Genera y refuerza los paradigmas divinos de las cosas significativas y de los sucesos relevantes en una cultura. Si se leen como fábulas de Dioses y no se escucha en ellos la *hypónoia* —como señalaba Platón en la *República* II, 377d-383c— o la intelección de lo que está «debajo» del sentido común de las palabras (nivel de la profundidad), se desdibuja su intención y su significado.

2. *El origen mítico de las cosas pertenece al nivel de las significaciones*

El mito narra lo que los Dioses *hicieron*. Y lo que ellos hicieron en los orígenes son las cosas *como son ahora*. Se trata siempre de lo que ahora es significativo, de aquello que *ahora* se hace o se usa, y necesita ser «consagrado» por una orientación a la fuente ontofánica. Se puede saber el origen histórico de una institución o costumbre, o el origen artesanal y técnico de un artefacto cultural o de un oficio. Ese conocimiento es intrascendente y no ingresa en la composición de un mito. El *homo religiosus* experimenta en esas realidades una presencia *de otro tipo*. ¿La razón? Porque las mismas están relacionadas con su vida, con el trabajo, con la producción, con su modo de comportarse en el grupo. En su realidad cotidiana vive la percepción de otra Realidad, que lo sustenta y orienta.

En este sentido, el mito es fijista y no admite la evolución, que interrumpiría la conexión del «ahora es así» con el «así lo hicieron los Dioses» *in illo tempore*. Por eso los mitos reflejan siempre la cultura del horizonte en que fueron elaborados y transmitidos.

Al narrar *cómo* se originaron las cosas, el mito no se ocupa de su génesis histórica —el nivel en que se sitúan el historiador o el científico— sino de *qué* significan *en el marco de la vivencia religiosa*.

3. *De la realidad al mito – Del suceso mítico al* sentido *de la realidad*

Toda construcción mítica es *simbólica*, imaginaria. Interpreta la realidad incorporándola no a una trascendencia vertical sino horizontal, por una vuelta a los orígenes, creando un «suceso» que dramatiza la actuación de los Dioses creadores.

Tal es la dirección seguida por la creación del mito: *de la realidad presente* (que es anterior) a su paradigma originario. *En su uso, sin embargo, el mito funciona en la dirección contraria*: *porque* los Dioses hicieron así las cosas, éstas son como son en este momento. Tal es la forma correcta de leer el mito en el *homo religiosus*; el estudioso, ciertamente, sigue el itinerario inverso, de la realidad significada al relato fundante, pero debe saber que la primera es la lectura, que importa entender desde el punto fenomenológico.

4. *Mito y ciencia – mito e historia*

Más de una vez se ha dicho que los mitos equivalen a un estadio primitivo de la ciencia. Con el advenimiento de ésta el «por eso» tan característico del mito caduca y es reemplazado por el del conocimiento científico. Otras tantas veces se ha afirmado que «mito e historia» se oponen o contradicen. Ambas aproximaciones son erradas. El mito ni es ciencia ni es historiografía. Las supera ontológicamente. En efecto, si en el mito hay un componente etiológico, es secundario (Ricoeur, 1969: 318-320) y no anula el otro, esencial, cual es el de la *significación*. Aunque se conozca el origen causal de una realidad, el mito lo ignora, pasando a su origen *primordial*. El acontecimiento originario narrado en el mito no explica, sino que *trans-significa*.

Más grave es la otra confusión. El mito se opone a la historia cuando se lo malentiende como pretensión historiográfica. Por el contrario, sin ser historiográfico, el mito sin embargo debe referirse a la historia real. Sólo que no la describe; *la interpreta*. Veamos un ejemplo, que elegimos de la tradición de los tehuelches de la Patagonia argentina:

> Una vez Elal hizo a esta gente de ahora: los kadde (cristianos) para el norte y los paisanos de este lado; repartió los guanacos para los paisanos y los lanares para los kadde. Y entonces de este lado se carga la guanacada y de esto para allá se cargan los lanares

> y los yeguarizos. Él dijo: «Los cristianos para el norte van a comer capones y vacunos, y los paisanos de acá van a comer guanaco y avestruz». Así se repartió (Bórmida y Siffredi, 1969-1970: 219).

Este fragmento de un mito más largo es una radiografía de la realidad opresiva que viven estos aborígenes tras la «conquista del desierto» por los blancos. Los tehuelches saben que este triste suceso —leído como «hazaña» nacional por algunos— tiene su origen en las conquistas militares, pero ellos buscan un *sentido* a su nueva realidad para poder orientarse ante la imposibilidad de cambiar las cosas.

5. *Mito y legitimación de la realidad*

El relato anterior nos muestra otra faceta del mito. Al remontar el origen de las instituciones o de la realidad a un acontecimiento originario de los dioses, las cosas *como son* quedan justificadas para siempre. Como el origen de las castas según los Vedas (*Rg Veda* X, 90), la *Brihadâranyaka-Upanisad* (1, 4, 11) o la *Bhagavad-Gîtâ* (cantos 4 y 8) o el origen del trabajo humano opresivo según el poema babilonio de Atrajasis, así tantas otras situaciones negativas están «radicadas» en el mito. Por el mito se comprenden, pero también se justifican y por ende no se cambian. La historia de las religiones es también la historia del seguimiento de los modelos míticos.

Pero también es cierto lo contrario, que el mito refleja la percepción de la realidad. Por lo tanto, cuando ésta cambia por otros factores exteriores a la cosmovisión misma, los mitos fundantes necesitan ser releídos.

6. *Vigencia, pérdida, recreación de los mitos*

Los mitos perduran tanto cuanto el grupo que los vive y transmite. Por eso:

a) *Pueden morir* cuando pueblos o grupos sociales desaparecen o son radicalmente transformados. También sus mitos mueren.

b) A veces (tal vez con frecuencia) los mitos pasan a la categoría de cuentos o fábulas; *no instauran nada*, sino que divierten.

c) La pérdida de su vigencia instauradora puede expresarse con *retoques* o *añadidos* que desbordan la estructura del género

mítico. El mito tehuelche arriba mencionado es transmitido por el informante actual con este final): «Pero ahora está revuelto todo: hay kadde y lanares acá». La expresión indica que el acontecimiento originario de la repartición de las tierras ya no es «instaurador», pues los blancos han invadido hasta lo poco que les quedaba para su propia hacienda.

d) Los mitos pueden ser *recreados*. Esta última posibilidad es la que importa analizar.

Desde una nueva situación, cuando la experiencia socio-histórica se ha modificado pero la comunidad religiosa se ha recuperado de alguna forma, a veces con una nueva identidad, o cuando se adopta un mito importante de otra cultura, se produce una recreación del relato, de dos maneras:

1. Se *modifican* elementos específicos del relato, para que en su expresión reelaborada vuelva a ser paradigma de la nueva realidad o nueva cosmovisión. Buena parte de los mitos de Génesis 1-11 son relecturas, con profundas transformaciones, de mitos mesopotámicos recibidos en Judea (antes del exilio) o en Yehûd (época persa) y sobre todo conocidos en las diásporas (Croatto, 1997: *passim*).

2. O se producen *nuevos* mitos, que responderán arquetípicamente a la nueva realidad. El mito de los nivaklé o chulupíes (del Chaco paraguayo) sobre el origen de su cultura es posterior a la colonización española, surgido por la necesidad de volver a dar sentido a su nueva existencia. Su Dios ofrece harina, azúcar, telas, armas y dinero al nivaklé antiguo, pero éste los rechaza, explicando por qué prefiere el algarrobo, la miel, el cháguar, el arco y el trabajo. El mito no explica la pobreza de los nivaklé sino los valores de su propia cultura, que no quieren cambiar por las aparentes «ventajas» de la de los blancos conquistadores.

En situaciones nuevas, los mitos o las tradiciones se reelaboran para que «signifiquen», como modelos de comportamiento. Tocará al historiador de las religiones analizar, y al fenomenólogo captar, estos procesos de resignificación de los mitos.

7. *Mito, leyenda, cuento, fábula*

Aunque estos cuatro subgéneros literarios se inscriben en el género narrativo (= narran sucesos en una forma ordenada y significativa) y, sobre todo, coinciden en que todos «interpretan» alguna realidad, se diferencian sin embargo entre sí *por la forma* como se desarrollan y por los actores que en cada uno actúan. La

fábula imagina episodios entre animales que contienen una moraleja para los humanos. El cuento divierte. La leyenda usa especialmente personajes del pasado para crear modelos de vida.

El mito hace intervenir a los dioses y se refiere al *illud tempus* de los orígenes (del cosmos, de los seres humanos, de la cultura). Es claro que el mito descuella por su conexión con el mundo trascendente, pero *arquetípico*, de los dioses. Por eso los modelos que instituye el mito no son los personajes humanos de la leyenda, sino divinos.

8. *Los mitos clausuran la cosmovisión*

Hay que tomar conciencia de que los mitos son el factor esencial que *clausura* una cosmovisión. La definen y perfilan, le dan sus fronteras y su especificidad. ¿Por qué? Ante todo, porque son los relatos que *interpretan* las realidades propias de una cultura o grupo. Al hacerlo, las trans-significan desde la propia experiencia. Por ende, los mitos establecen *la diferencia* respecto de los mitos —equivalentes o no— de otra cultura o de otra parcialidad religiosa. Circulan como bienes del grupo (de hecho, son comunitarios y anónimos). Son, por tanto, irreductibles a los mitos de otra comunidad. De tres maneras se puede observar este aspecto:

a) Por la identidad

El relato mítico es la interpretación de una experiencia específica del mundo. Los dioses actores son naturalmente los *propios* del grupo. La realidad es creada *tal como es ahora* en ese horizonte, y la narración expresa de alguna manera cómo afecta al grupo.

Un mito toba (noreste argentino) relata cómo Metzgoshé (el antecesor mítico de los tobas y también héroe civilizador, tesmóforo) enseña *a los tobas* (¡nunca a otra gente!) los usos que afectan a la vida cultural de éstos y no de otros; es, por otra parte, mediador del dios Bolé, quien le revela los elementos culturales que debe retransmitir:

> Metzgoshé es más antiguo que ningún paisano; es más antiguo que nadie; es el primer toba que hubo sobre la tierra. Antes que Metzgoshé no había ni paisanos ni cristianos, no había nadie.
>
> La tierra, cuando la hizo Dios, era limpia; sin plantas ni yuyos [...].

> Vino Bolé y le dijo cómo era que tenía que gobernar a su gente. Y le explicó también cómo había que pescar, mariscar y sacar miel. Le enseñó después cómo hacer las flechas y la red. [...]. Metzgoshé enseñó todo esto a sus hombres y les mandó que le obedecieran (Cordeu, 1969-1970: 153).

No importa tanto el hecho cuanto el *cómo* se practican ciertas técnicas culturales. Tales usos definen la cultura. Y su continuidad expresa la permanencia de la identidad cultural del grupo. El relato mismo no explicita ese *cómo*, porque el toba que lo escucha ya lo sabe, es su propia tradición. Lo que reconoce en él es *el acto fundante* de tales aspectos de su cultura.

b) Por oposición

Los mitos pueden introducir indicadores de conflicto o diferenciación respecto de otras cosmovisiones, como cuando los tobas, ya evangelizados, corrigieron ellos mismos la imposición de una cultura extraña y dominante, «re-evangelizándose»:

> Dios hizo a Metzgoshé de tierra y le sopló en la nariz.
>
> Nuestro cuerpo era de tierra. El corazón vino de Dios y es de sangre; es nuestra alma la que está en el corazón. A la mujer, Dios la hizo de la costilla de Metzgoshé.
>
> Metzgoshé es el primero del tronco de los tobas; de él vinieron después los otros tobas. Adán es el padre de los blancos. Dios lo hizo como al Metzgoshé pero distinto, ése es otra persona.

Sería una equivocación pensar en un sincretismo. Es una relectura del mito bíblico de Adán, integrado jerárquicamente en el propio mito toba de la antropogonía. La coherencia del mito toba es intachable, y es superior a la de los evangelizadores. *Aceptar algunos elementos de otra cultura puede ser, y es aquí, una manera de oponerse a ella* (o de aceptarla parcialmente, integrándola en la propia, cf. *infra*, bajo *c*).

c) Por asimilación

Cuando se asimilan otras formas culturales, y por ende también religiosas, aparecen en el mito como algo «propio» que luego es leído como irreductible respecto de la tradición madre. Extraño como parece, este fenómeno es «normal».

Cuando un pueblo recibe préstamos culturales de otro, sobre todo si éste es superior en ese nivel de la civilización, el mito «recolecta» la innovación y la re-sitúa en el corazón de la propia visión del mundo. Quedan las huellas de la procedencia cultural, pero en la dimensión mítica «lo otro» se pierde por el proceso de asimilación. No hay ya oposición cosmovisional sino integración, hecho que el mito también refleja.

9. *La comunicación entre los mitos*

A pesar de esta irreductibilidad, los mitos de una cosmovisión dan paso sin embargo a una especie de *circularidad* o *participación*. Infinidad de mitos de culturas americanas pueden ser reconocidos en áreas distintas, en marcos cosmovisionales diferentes. Lo mismo acaece con los mitos de los indoeuropeos o de los pueblos semitas. La diferencia de las experiencias históricas específicas no sumerge del todo cierta participación en vivencias humanas más profundas. Este fenómeno se origina en por lo menos dos causas (aparte de los contactos culturales):

a) Puede deberse a la universalidad del símbolo (retomado de una cosmovisión a otra) y a su dinámica propia.

b) La circulación simbólica intercosmovisional se debe también al hecho de que en el mito mismo el «sentido» fundamental —que le viene del símbolo y del suceso paradigmático— ya es expresado originariamente, por decirlo de alguna manera, *en el primer mito*. Tomemos, para explicar este fenómeno, los mitos de origen del mal.

En los modelos analizados por Paul Ricoeur en su *Simbólica del mal* (Ricoeur, 1982: 315 ss.) se nota una transición desde los mitos que interpretan el mal como *anterior* al ser humano (el mal ontológico precreacional del *Enûma elish*; el mal trágico como destino fatal de la misma existencia; el mal del alma exiliada en el cuerpo, en el orfismo) hasta los que lo hacen originar *en* el ser humano mismo. Así el mito bíblico de Génesis 3, que distingue además claramente entre precepto y transgresión.

Sin embargo, y aquí se observa el fenómeno de la circularidad a nivel profundo, el mito adámico, *antropológico* como es en la instancia explícita del lenguaje, retoma elementos simbólicos que aluden a un mal «antecedente». El símbolo en cuestión es el de la serpiente que «ya está ahí», que es anterior, que seduce: el ser humano no inicia del todo el mal; lo encuentra o lo continúa.

10. *Nivelación entre los mitos*

Las modificaciones propiamente religiosas, debidas a contactos culturales o a una evolución interna, en el mito *no aparecen* como tales sino como realidades normales y *antiguas*.

La leyenda de Gn 28, 10-22 (el sueño de Jacob) es etiológica en cuanto establece el origen *yavista* del santuario de Betel. Tal leyenda fabrica una *erasio memoriae* de todo culto anterior, cananeo se entiende, en ese mismo lugar, que *ya antes* tenía un gran prestigio religioso. Esta anterioridad desaparece en el nuevo relato. Pero no sólo esto, sino que también la figura del dios El, originaria en ese culto local, queda ahora diluida o integrada en la de Yahvé, protagonista de la escena.

De tal manera, la fe de ahora es «igual a» la de los antepasados. Como el mito es «fijista», ese *continuum* en el tiempo es esencial y es el signo de autenticidad de lo que en el presente se cree.

Se re-sitúa el pasado *en el presente*, una vez desimplicada su reserva-de-sentido, para que el presente tenga en el pasado un paradigma ejemplar.

11. *El mito como* hieròs lógos

El acontecimiento narrado en el mito es el arquetipo que «da sentido» a la realidad presente, pero su *recitación* misma sirve de «palabra sagrada» o *hieròs lógos* que orienta el sentido de la repetición «de lo que hicieron los Dioses» *in illo tempore*, en la primordialidad ontológica, tanto por lo que se refiere a las prácticas sociales como a los ritos.

Toda acción importante en la vida de un grupo tiene su *hieròs lógos* que le otorga realidad y sentido. Practicar el descanso sabático es una norma vital para el pueblo de Israel. ¿Cuál es en este caso su *hieròs lógos* instaurador? No la ley en sí misma (Éx 20, 8-11; 31, 12-17; 34, 21; 35, 2 s.), sino *el mito* de su donación en el Sinaí. La revelación sinaítica tiene un prestigio especial y funciona en la cosmovisión bíblica como un suceso «originario». Es uno de los mitos más poderosos de la tradición bíblica.

El prestigio del Sinaí como acontecimiento dador de sentido de las leyes, importante como es, no es suficiente sin embargo. La «mentalidad mítica» aflora en la conciencia en toda su dimensión «creacional». Por eso el mito de Gn 1 imagina la creación del mundo en seis días para reservar el séptimo como «descanso».

El suceso creacional sirve de «modelo» del comportamiento humano: el trabajo en seis días y uno para el descanso. La recitación del mito suscita la memoria de aquel hecho modélico. «Lo que hizo Dios deben hacer los seres humanos» es el metamensaje del relato de la creación.

Las prácticas chamánicas de los desana (*supra*, I, 3 y I, 6, *c*) tienen su modelo o *hieròs lógos* en esta descripción del Padre Sol:

> El mismo Padre Sol era un payé[3] [...]. El Sol estableció lo que debía hacer el payé, las invocaciones que debía usar y los usos que debía hacer del tabaco y de las plantas que producen alucinaciones. El Sol ya tenía su banco, su escudo y su vara sonajera. Tenía su maraca y sobre el hombro izquierdo llevaba su azada. Todo eso que tienen ahora los payés lo tenía el Sol y estableció la costumbre de usarlo. También el Sol enseñó cómo debían hacer los bailes y cómo debían cantar y cómo debían conversar cuando se reunía la gente para las fiestas (Reichel-Dolmatoff, 1968: 25).

No se trata de una representación inmóvil, como en una pintura. Más bien, el mito supone que el Padre Sol *actúa* de hecho como un payé. Las costumbres del chamán del grupo tienen su modelo en la actuación arquetípica del Dios supremo de esta parcialidad.

12. *Tipología de los mitos*

Aunque no tenemos espacio para desarrollar este punto, conviene esquematizar al menos una clasificación global (Croatto, 1994: 167-183; 2002: cap. 8).

Fue R. Pettazzoni quien primero formulara una tipología global de los mitos, distinguiendo entre «mito cosmogónico» y «mitos de origen» (Pettazzoni, 1954: 24-36). No es feliz la terminología, por cuanto todos los mitos son «de origen» en el sentido de que narran un acontecimiento instaurador, un comienzo de algo. Vale en todo caso la diferencia objetiva entre ambos tipos, que no tiene que ver con la estructura ni la definición del mito sino con la clase de realidad instaurada.

3. Especie de chamán, sacerdote y sanador, que sirve de intermediario entre el grupo social y los poderes sobrenaturales. Para entrar en contacto con éstos se sirve ante todo de alucinógenos, sobre todo del polvo del vixó, que absorbe por la nariz, y de la bebida de gaxpí llamada *yajé*.

a) Mitos de creación

La sola presencia del ser humano en el mundo suscita la pregunta por su origen y sentido. Por eso los mitos cosmogónicos son prácticamente universales. Respecto de las religiones pasadas, la ausencia de un mito de esta clase (como en la religión de Ugarit) puede ser casual. Conviene señalar también que el mito cosmogónico suele incluir la *antropo*gonía y en muchas culturas también la fundación de la primera *ciudad* (cosmogonías de Hermópolis, Menfis y Tebas, en el antiguo Egipto). Un ejemplo de los tres elementos es el mismo poema babilonio de la creación, el *Enûma elish*. La explicación es simple: el cosmos es el ámbito del ser humano, el cual tiene en la ciudad capital su punto de orientación, no importando que sea campesino o urbano. Por eso en algunos mitos, como en los de Egipto, la tierra que surge del Nun acuoso primordial es el lugar donde «ahora» está la ciudad hegemónica, sede del Dios principal.

El modo imaginado de la cosmogonía depende en gran parte del contexto físico y cultural de cada cosmovisión religiosa. La infinita variación de los símbolos se hace patente en esta clase de mitos. Una clasificación parcial puede ser la siguiente:

Mitos de *emersión* (la tierra surge de las aguas), de la *división* de una totalidad primordial, del *huevo cósmico*, por *desmembramiento*, a partir del *no-ser*, de *nada* preexistente, etc. Cada uno de estos tipos asume formas diversificadas según los casos (desarrollo en Long, 1963).

b) Mitos de origen

Se trata de los mitos que narran la instauración, no del cosmos y del hombre junto con él, sino de los diversos aspectos de la civilización. No importa que ésta sea un fenómeno datable en el tiempo histórico; el *homo religiosus* necesita «conectar» con la sacralidad de los orígenes, con el *illud tempus* de la gran cratofanía por excelencia. Tal es el prestigio de los orígenes.

Todas las instituciones significativas tienen un origen primordial y tienen una divinidad como actor paradigmático. También los territorios y los acontecimientos más relevantes en una cultura son remontados de varias maneras a los orígenes. La variedad es muy grande, pero en lo señalado tenemos ya cuatro tipos de mitos de origen: de la *civilización*, de los *territorios*, de las *instituciones*, de *sucesos* especiales.

— *Mitos de origen de la cultura*. Tienen que ver con los dioses tesmóforos o héroes culturales, llamados así justamente por los mitos en que actúan. Los mitos de origen de la civilización son más numerosos de lo que uno sospecha. Por la simple razón de que las experiencias del trabajo, de la transformación de la naturaleza y de la invención de instrumentos culturales se viven como una participación en la actividad *divina*. Todo tiene que ver con la naturaleza, lugar de la cultura, llena de sacralidad desde los orígenes. La importancia misma otorgada a todos los aspectos de la cultura hace nacer un mito de origen para cada uno de ellos.

— *Mitos de origen de los territorios étnicos*. En la mitología iberoamericana es muy frecuente incorporar en un mito de origen la división étnica o territorial. En otras palabras, la distribución de grupos y etnias en territorios determinados —parte de la identidad— tiene un sentido y una legitimación en un orden trascendente (compárese con Jos 13-19, en la Biblia). El «sentido» expresa una vivencia religiosa, la legitimación tiene una proyección social y política de afirmación de los derechos del grupo. Aymaras y quechuas, por ejemplo, entendían que los territorios tradicionales de cada etnia habían sido fijados por el Dios creador, Wiracocha. Lo mismo sucede en los mitos de los desana (Reichel-Dolmatoff, 1968).

— *Mitos de origen de las instituciones*. No son diferentes de los anteriores, ya que las instituciones forman parte de la cultura.

1. Las leyes de la exogamia, por ejemplo: entre los desana se narra el incesto del Sol con una de sus hijas; en la India, las leyes de exogamia tienen también un arquetipo en el incesto primordial de Prayâpati (Puruša Brahman) con el mundo fenoménico (*Satapatha-Brâhmana* VI, 1.2.1 y 3.4.6).

2. En la tradición del Pentateuco muchas de las leyes e instituciones, sobre todo rituales y cúlticas, se remontan al Sinaí. El ejemplo tal vez más ilustrativo es el de Éx 25, 9, cuando Yahvé ordena a Moisés hacer el santuario «conforme al modelo (*tabnît*) de la morada y de todo su mobiliario *que yo voy a mostrarte*».

3. En el mundo cultural helénico el mito de Deméter buscando a su hija Perséfone desaparecida, ahora en poder del Hades —mito evocado en el bello *Himno homérico a Deméter*—, establece cómo se originó el culto a la diosa en Eleusis, donde ella se aparece veladamente, y cómo ella reveló «los ritos hermosos, venerables (*orgía kalá..., semná*), que de ninguna manera se pueden transgredir ni penetrar ni divulgar» (476-479).

Los ejemplos son numerosísimos en todas las religiones.

— *Mitos de origen de sucesos significativos*. En una cosmovisión como la hebrea, en la que lo Sagrado es percibido «en transparencia» *en la historia* tanto como, o más que, en el cosmos físico, la «arquetipificación» de acontecimientos altamente relevantes, como el éxodo, es muy comprensible. En sucesos de tal categoría es más importante el componente mítico y simbólico (por ejemplo el «paso del mar») que la conservación de tal o cual detalle fáctico.

Todo suceso de importancia suele acceder a una formulación mítica como manera de hallarle «inteligibilidad» mediante su conexión con la esfera de lo Sagrado.

A modo de conclusión, podemos afirmar que el mito es la construcción más extraordinaria del *homo religiosus* en su intento de otorgar sentido al mundo con sus fenómenos, a sus ritos y a sus prácticas sociales.

III. EL RITO

1. *Descripción*

Tan variada es la experiencia humana del gesto, que suscita una multiplicidad equivalente de formas *rituales*. El *homo religiosus,* en efecto, supo siempre expresar su vivencia de lo Sagrado mediante el gesto físico, del que surge el *rito*. Éste es, entonces, otro de los lenguajes típicos y esenciales de la experiencia religiosa universal.

Desde el punto de vista de los «hechos» religiosos, la expresión ritual es la característica más saliente en toda religión. Los ritos, en efecto, tienen una repercusión social enorme, sea por el elemento gestual que es más visible, sea por la organización que implican (preparación, actores, lugar, objetos o utensilios usados en su realización, etc.).

El rito es el equivalente gestual del símbolo. Dicho de otra manera, es un *símbolo actuado*. Es por lo tanto, como el símbolo, un lenguaje primario de la experiencia religiosa.

Consecuentemente, debería tratarse de él antes del mito, ya que éste es al rito (según veremos) lo mismo que es al símbolo: lo determina y especifica en su significación. Pero desde otro punto de vista el rito, como acción secuencial, participa de la

cualidad *narrativa* del mito. Como en el teatro. El rito es un «texto» y por lo tanto un *lenguaje*. El lenguaje gestual, sin embargo, no tiene la capacidad de comunicación que tiene *la palabra*. La palabra *del mito* será necesaria al rito. Éste la reclamará de una forma natural.

Como *acción*, el rito apunta a un efecto determinado. Si el símbolo es deíctico (en cuanto manifiesta, expresa), el rito es performativo, «hace».

Respecto del mito, el rito es su equivalente. El mito recita (es un *legómenon*) lo que el rito escenifica, teatraliza (es un *drômenon*, de *dráô*, «hacer», que da también nuestro vocablo *drama*). Al discurso que es el mito corresponde el rito como acción. El rito, además, es un conjunto de gestos; implica un desarrollo en la acción; en esto se parece también al mito, que narra una secuencia de episodios y que, al mismo tiempo, constituye cada vez un haz de símbolos.

Es importante observar que los símbolos *gestuales* apuntan espontáneamente a un significado que es coherente con «lo que son» en su manifestación. Es un contrasentido, por lo tanto, *imponerles* un significado arbitrario que no resulta de sí mismos, de lo que son como gesto. Se caería de esta manera en el nominalismo. Este vicio es común en las tradiciones religiosas de larga duración: ideas nuevas sobredeterminan los valores simbólicos naturales o culturales. Así ha pasado, para dar dos ejemplos dentro de la especificidad católica, con la «explicación» (¡y no símbolo, ciertamente!) de algunas vestiduras que se pone el sacerdote para la misa, y con la recitación de la fórmula trinitaria —entendida imperativa y no ontológicamente— en el momento de verter el agua (y ya no *sumergir*), en la liturgia bautismal.

2. *Relación entre rito y mito*

Si el mito *relata* una acción primordial de los dioses, el rito la escenifica. Los actos divinos son así actualizados en la escena ritual. La relación de uno y otro es creativa. El rito, por una parte, sobredetermina al mito. Mientras la palabra es escuchada o leída (su componente gestual es mínimo), el rito es *visual*, por un lado, y *espacial* y *social,* por el otro. Todo ritual exige un grupo de personas, un lugar sagrado, vestiduras, objetos e instrumentos, actos sobre determinadas cosas, etc. *En el rito los seres humanos hacen lo que en el mito hacen los dioses.* «Así han

hecho los dioses, así hacen los humanos», nos recuerda la *Taittirîya Brâhmana* (I, 5.9.4). El rito por tanto *refuerza* la eficacia sacramental que ya tiene la recitación de la palabra mítica.

El mito, por su parte, especifica el simbolismo gestual. Lo «intenciona» y especializa. Un gesto o un rito son de por sí polisémicos. Sumergirse en el río Ganges es un rito homólogo al de bañarse en el Jordán. Pero la cosmovisión de la India le impone al rito una intención que no es la del bautismo en el Jordán. Un banquete tiene un simbolismo universal y concreto: reunir para festejar «con plenitud» un suceso más bien feliz. Pero el contexto en que se realiza puede sobredeterminar con más especificidad el sentido radical del rito, lo que es significado por el mito que se recita.

El mito por lo tanto *especializa* el sentido del rito. Lo clausura para darle más fuerza. El rito es ahora un «rito-relatado». Se enriquece con una doble eficacia: a la del gesto mismo se le suma la de la palabra intencionante del mito.

En resumen: el rito aparece como la *analogía* de la acción arquetípica mostrada en el mito; el mito «dice»; en el rito *se hace* lo que en mito se relata.

3. *El rito suele reclamar un «mito de origen»*

La ejecución de un ritual es un hecho significativo en la vida religiosa de un grupo social, y por lo tanto surge el «mito de origen» que lo re-significa. De hecho, entre los «mitos de origen» están los que narran la fundación de los ritos más importantes o la instauración del culto, que incluye especialmente los ritos.

En el centro de la liturgia védica está el «sacrificio del *soma*». El *soma* es «el jugo obtenido por presión» de una planta venida del cielo, según la interpretación religiosa que se mueve en el plano simbólico. Ese licor ritual es la bebida de los Dioses, especialmente de Indra. Da fuerza, excita el pensamiento, aumenta el vigor intelectual, físico y sexual. Como bebida sacrificial, tomada por los Dioses y los sacerdotes, es el centro del sacrifico. Por eso en el *Rg Veda* el dios Soma está asociado a Agni, el fuego del sacrificio.

Pues bien, el rito de la bebida del *soma* tiene un mito fundante, que no es otro que el ya mencionado de la victoria de Indra contra la serpiente Vritra (lit. «el que se resiste» / obstáculo / enemigo). Es el motivo principal del ciclo mitológico de Indra, «nacido para matar a Vritra», según reza un himno del *Rg Veda* (VIII, 89, 5). Fortalecido con el *soma* ritual, vence a Vritra y lo

aplasta con su maza, hendiéndole la cabeza (II, 15, 2). Su victoria simboliza toda victoria sobre la Potencia anticósmica, de obstrucción y resistencia, tenebrosa y antihumana.

El mito mencionado es, por lo mismo, el *hieròs lógos* del rito sacrificial del *soma*, una realidad religiosa altamente significativa en la cultura védica antigua.

De la misma manera, el mito fundante del rito bautismal es el relato del bautismo de Jesús en el Jordán (Mc 1, 9-11), cuya función es ser su *hieròs lógos* instaurador y otorgador de significado.

El mito «largo» de los desana contiene varios «mitos de origen» de costumbres y leyes, tradiciones culturales, distribuciones clánicas, etc., e incluye también mitos fundantes de determinados ritos muy destacados. Entre éstos deben registrarse los que el payé (el chamán de los desana) practica empleando el polvo narcótico sacado de la planta *vixó*. *Vixó-maxsé* es la divinidad asociada al uso de dicho polvo y, por extensión, de todas las plantas alucinógenas. Con ella debe ponerse en contacto el payé para cualquier acto ritual; su esfera de acción es la Vía Láctea, lugar «trascendente» en el simbolismo desana. Ahora bien, lo que hace el payé lo habían hecho (y no sólo enseñado) el Sol y también *Pamurí-maxsé* (el principal de los tesmóforos).

4. *Rito y praxis*

En la práctica, cuando el suceso mítico está homologado en el rito, las significaciones de uno y otro se funden y se refuerzan mutuamente. Se puede ver este fenómeno, por ejemplo, en el *taurobolio* del culto a Mitra. Este Dios es mostrado en el mito —figurado gráficamente en los *mithraea*— en la actitud de matar el toro, de cuya cola brotan una o varias espigas de trigo, como símbolo del valor fertilizante del sacrificio realizado.

En cuanto «rito *del* mito», la fiesta reeditaba la gesta arquetípica de Mitra, instauradora de vida y fecundidad. La acción divina era actualizada sacramentalmente. En cuanto «mito *del* rito», la hazaña de este dios era el *modelo* fundante del sacrificio actual en su honor.

Pero tanto el mito como el rito funcionan también como modelos *de la acción humana*. Sabemos que toda realidad significativa, y por tanto también toda práctica relevante en una comunidad, tiene un paradigma divino originario e instaurador. Los Dioses instituyen la normas de vida.

Los ritos de iniciación «inauguran» un modo de ser o una

práctica como la siembra, la cosecha, la vida matrimonial, la caza de animales, etc. Expresan la sacralidad de las prácticas allí iniciadas. Un rito de consagración del rey otorga significación sagrada a su praxis política, la de un sacerdote a su acción litúrgica y pastoral.

5. *La función social del rito*

Los rituales y festivales representan un sistema cognitivo operativo en la vida social. Son «la articulación de las representaciones colectivas» (Price, 1997: 51).

Tomemos el ejemplo del culto al emperador romano, especialmente en las provincias del Imperio. Las celebraciones públicas en su honor, en *sus* templos o ante *su* estatua, ejercían en las ciudades un gran impacto ideológico de internalización y «presencia» del poder central romano. Definían la posición del emperador, así como alimentaban una percepción de la permanencia y estabilidad del Imperio romano sobre todo el mundo. El templo erigido en honor del emperador, su proclamación como «Dios» y salvador, y la presencia de su estatua (su divinidad hecha espectáculo visual) no podían sino manifestar su tremendo poder en lo político y social a través de la *latreía/cultus* ritual.

Lo que mejor muestra la cualidad social del rito es su conexión esencial con el espacio y con el *tiempo*. Los actos rituales, en efecto, tienen esa doble determinación espacial y temporal que impide su realización personal antojadiza.

6. *Clasificación de los ritos*

Se han intentado muchas clasificaciones de los ritos (Cazeneuve, Widengren, etc.), pero en general adolecen de falta de coherencia. La tarea se dificulta por la infinita cantidad y variedad de rituales y festivales en cada religión. Algunos se contentan con enumerarlos y subdividirlos. Una tipología puede caber en el caso de algunos ritos, como el sacrificio. Hay sacrificios de ofrenda, de expiación, de comunión, y cada uno tiene su forma y su significación (Croatto, 2002: cap. 12).

Hay ritos que son comunes a todas, o casi todas, las religiones, con evidentes variaciones según la cultura y la cosmovisión. En ese plano hay que mencionar la oración, el sacrificio, las fiestas, los ritos de iniciación y los funerarios (Croatto, 2002: cap. 12).

Otros son menos universales, como las peregrinaciones, las procesiones, los de fundación o consagración de un templo o ciudad, los ritos de purificación (bautismo, lustración, etc.), las bendiciones y maldiciones, los conjuros, etc. Los últimos, como también la oración, no son sólo palabras sino que suelen estar acompañados de gestos.

IV. LAS TRADICIONES

1. *Las tradiciones*

Los tres lenguajes ya mencionados —el símbolo, el mito y el gesto ritual— suelen formalizarse, en una religión ya consolidada, en *tradición* clausurada, que abarca otros lenguajes relacionados. Es el conjunto cerrado de representaciones que da identidad a un grupo. En ese estadio, los relatos míticos, las leyendas sagradas, los himnos y las oraciones, las palabras rituales, las normas y las palabras del sacrificios y otros actos litúrgicos, la especulación religiosa metafísica, las prescripciones de la ética y las leyes «reveladas», no constituyen ya hechos aislados que se explican por sí mismos, sino un *todo coherente*, *orientador* de las prácticas y *suficiente* para la realización humana en contexto religioso.

En las religiones de tradición oral el ciclo mítico y los usos tradicionales que se transmiten de padres a hijos, muchas veces en un clima de arcano, tienen una eficacia de contención e identificación que asegura la pervivencia del grupo. En las literarias el paso a la escritura y más tarde a un canon permite, por una parte, generar un depósito textual de grandes proporciones —porque se conserva también lo que no se necesita— y se genera un proceso sumamente interesante de «interpretación» y relectura de los textos ya distantes respecto del presente. La producción de nuevos textos se desencadena por la necesidad de interpretar y actualizar los ya existentes (los textos de Qumrân y los del Nuevo Testamento son dos ejemplos eminentes). A veces las nuevas interpretaciones alcanzan a penetrar en la tradición transmitida (caso de los libros del Nuevo Testamento), otras veces lo estaban en la práctica aunque no lo sepamos explícitamente, como en el caso de muchos textos «bíblicos» de Nag Hammadi. Otra manera de diferenciar es hablar de «revelación» (*sruti*, «lo que es oído», *la* tradición) y «memoria» (*smrti*, la épica, las leyes, etc.); así en el hinduismo. O se habla de «fuente(s)» de la

revelación para distinguirlas de todo lo que deriva de ella(s) (caso del cristianismo).

Es en las religiones literarias donde se producen mayores conflictos interpretativos, donde se efectúan más «reformas» (que son casos de «interpretación» de la tradición constitutiva) y se consolidan los nuevos sistemas (budismo y jainismo, por un lado, y zoroastrismo, por el otro, respecto del hinduismo; cristianismo respecto del judaísmo) y más adelante se desarrolla la especulación doctrinal, como en el caso típico del cristianismo patrístico y medieval. El paso de la oralidad a la escritura suele tener inmensas consecuencias (Berlinerblau, 2001; Croatto, 2002) y suscita toda la cuestión de las herejías y de la ortodoxia/ortopraxis y de la *dóxa*, que ha interesado sobre todo a los sociólogos de la religión (Henderson, 1998; Berlinerblau, 2001).

En el surgimiento y consolidación de las tradiciones cumplen un papel descollante los *maestros* (Croatto, 2002: cap. 13, pár. 3, apartado *c*), algunos de los cuales pueden efectivamente y *a posteriori* ser considerados *fundadores* (Moisés, Shâkyamuni, Zoroastro, el Maestro de Justicia, Jesús, Mahoma). Algunos, incluso, heredan títulos simbólicos o programáticos, como se puede apreciar por el siguiente ejemplo:

figura histórica	→	figura simbólica
Shâkyamuni	→	Buda (Buddha, de *bodhi*, «iluminación/despertar)
Jesús de Nazaret	→	Cristo (Mesías) (*jristós*, ungido)

2. *Transmisión de las tradiciones religiosas*

a) Formas de transmisión

El concepto mismo de tradición supone su transmisión. Ésta se asegura por algunos factores concretos:

En primer lugar, por los *relatos* (respecto de la historia) o la *enseñanza* (en cuanto a la cosmovisión). La catequesis de la tradición cristiana antigua y actual es un buen ejemplo. En especial merecen citarse las mistagogias o introducciones a los misterios. En todas las religiones los ritos de iniciación connotan, consolidan, perpetúan la transmisión de las tradiciones, sea en la instancia de las prácticas (ritos y costumbres) o en la cosmovisional (mitos y otros relatos). Por otra parte, la «doctrina del arcano» o reserva en la comunicación de las tradiciones más sagradas no

sólo es un indicio de su sacralidad particular para un grupo sino que también coadyuva a su transmisión fidedigna.

En segundo lugar, por la *praxis*, sea la que concierne a los ritos instituidos o la que tiene que ver con las prácticas sociales que emanan de los principios cosmovisionales y que expresan el *éthos* de la vida. Tales prácticas sociales están reguladas en las leyes.

En tercer lugar, por las *acciones* de individuos especiales considerados «modelos». Sobre todo si se trata de personajes reales de la historia, aunque hayan sido redimensionados por la propia tradición. Otras veces, los «modelos» son sólo imaginarios y representan la relectura de un conjunto de elementos de la tradición.

Otra manera de asegurar la transmisión de las doctrinas y de los usos es apelar a la figura de la *sucesión* desde los *orígenes*. La sucesión otorga autenticidad, como lo revela el interés entre los cristianos por heredar la «sucesión apostólica». Según una tradición, Mani —el fundador del maniqueísmo gnóstico— está en una línea sucesoria que arranca de héroes reveladores antediluvianos, especialmente Set y Enoc. Mientras Zoroastro, Buda y Jesús enseñaron oralmente, Mani se legitima en una sagrada línea de reveladores que *escriben* su sabiduría, para de esta manera afirmar y hacer perdurar sus doctrinas (Frankfurter, 1997: 61).

Hay que tener en cuenta también la *correlación* entre hechos fundantes o constituyentes y los del momento presente. Tanto los mitos como los ritos participan de esta correlación con lo fundacional. La descripción del dios Sol con el atuendo del payé, en la cosmovisión de los desana, o la fórmula «haced esto en memoria mía» del relato de la última cena de Jesús, manifiestan la misma necesidad de regular las prácticas actuales con las de los instauradores.

«Santas» como son en la conciencia de sus seguidores, las tradiciones religiosas no quedan «disponibles» para todos. Todos deben oírlas y practicarlas, pero sólo algunos pueden o tienen el oficio de *transmitirlas* (y otros —generalmente los mismos— de *guardarlas*).

Los transmisores auténticos y reconocidos (chamanes, payé, mistas, ancianos, sacerdotes, pastores, obispos, etc.) reciben su capacitación de forma variada: por experiencia (*sabios*, *maestros*); por estudio; por «asistencia divina» (*obispos*, en la tradición católica); por oficio o encargo de la comunidad (*teólogos*, *pastores*, *sacerdotes*). Otras formas de transmisión no se refieren

a personas actuantes sino a *técnicas* de memorización, sea mediante sonidos y palabras *sagradas* (hinduismo védico) o por medio de gestos (como en la recitación gestual del Corán). También colaboran los *credos*, que condensan los puntos esenciales de la tradición. En la tradición cristiana hay dos formas: la del credo narrativo (el de la liturgia), que *relata,* las acciones salvíficas de Dios en la historia, y la del dogmático (como el de Atanasio) que *define* aspectos fundamentales de la fe. De ese último tipo es el catecismo mazdeo, una obra tardía llamada *Consejos selectos de los antiguos sabios*, también conocida como *El libro del consejo de Zarthust* (Zaehner, 1983: 11-20).

Hay que sumar el «recuerdo» de sucesos, hazañas, leyendas, genealogías, grabados en estelas, ladrillos y otros monumentos. En las culturas literarias servía incluso para *fundar* —y por tanto legitimar— prácticas posteriores. Y aseguraban la continuidad de las tradiciones (Jonker, 1995).

En las tradiciones no literarias la transmisión continua es indispensable y se hace por la *recitación* de los mitos y de los ritos, mientras que en las literarias la *escritura* es un seguro de buena transmisión o, al menos, conservación. El final del *Libro secreto de Juan* (o *Apócrifo de Juan*), texto gnóstico de Nag Hammadi, señala:

> El Salvador le comunicó todo esto [a Juan] *para que lo escribiera* y lo conservara en un lugar seguro. Y le dijo: «Maldito el que trueque estas cosas por un regalo, o por comida o por bebida o por un vestido o cualquier cosa por el estilo (31, 32-35).

El recurso de la escritura para la transmisión de las tradiciones produce diferentes resultados (Croatto, 2002: cap. 13, parágrafo 4.2). A partir de la *escritura* de las tradiciones, éstas empiezan a ser fijadas y a hacerse permanentes; se convierten en un objeto que hay que *preservar*. Así preservadas, todo cambio aparece como una nueva interpretación que, por eso mismo, resulta conflictiva. Cuando las tradiciones se escriben, se van sacralizando «como están escritas» y se puede apelar a ellas *en cuanto escritas*. Se convierten en autoridad por sí mismas. Hay más contenidos de los necesarios, que luego se convierten en objeto de estudio o en referencia *autoritativa* para interpretar situaciones de vida (Pyysiäinen, 1999).

Otro recurso para legitimar una nueva interpretación de un texto *escrito*, de autoridad recibida y ya formando parte de un

canon consuetudinario, es *escribirla* a su vez y hacerla pasar, en el mismo escrito, como escrita o transmitida por el mismo autor que el del libro reinterpretado. Tales son el caso de los 24 libros (el Antiguo Testamento hebreo) que Esdras debe «rescribir» según el *Cuarto libro de Esdras* y el de las normas sobre el calendario y las fiestas que el autor del *Libro de los Jubileos* considera reveladas a Moisés por el ángel de la Presencia y pasadas al texto escrito —nuestro *Jubileos*— que se inicia y concluye como «las palabras de la distribución de los días» (Najman, 1999: 403-409).

Un nuevo paso para legitimar la reinterpretación consiste en hacer remontar —tanto la tradición escrita primaria cuanto su interpretación, *también escrita*— hasta la creación del mundo.

Es lo que hace genialmente el autor del *Libro de los Jubileos* estableciendo un *continuum* de transmisiones escritas desde Enoc hasta lo que es el texto mismo del libro. Escritura arquetípica, por un lado, continuidad escritural, por el otro. Así se fundamenta la relectura midrásica de la historia patriarcal en el *Libro de los Jubileos*.

b) De las tradiciones a la revelación

Cuando las tradiciones están afianzadas y delimitadas, se produce una nueva *re-significación*: son interpretadas como *no humanas*, y por tanto de origen trascendente, recibidas por revelación. De la manera como las realidades significativas reclaman el *mito*, así también las tradiciones significativas generan el mito de la *revelación*.

El concepto de revelación, por tanto, es un acto segundo. El primero era la constitución misma de las tradiciones *fundantes* recogidas en textos que contienen relatos, mitos, leyendas, ritos, oraciones, leyes, sabiduría, profecía, instrucciones de maestros, visiones, etc.

Dicho de otra manera, la revelación de las tradiciones no es —desde el punto de vista fenomenológico— un hecho originario, un punto de partida, sino al revés, un hecho final y punto de llegada. Su intención es afirmar, valorar y hacer eficaz las tradiciones. Representa una forma de *clausura* que refuerza la identidad del grupo y re-significa los valores de las tradiciones mediante su conexión con la trascendencia.

Las tradiciones que son reinterpretadas como «revelación» suelen tener una expresión *literaria* en las grandes religiones, o

en un ciclo de mitos orales en las no literarias y más localizadas. Pero no todos los textos, orales o escritos, adquieren esa cualidad. Hay límites: *determinados* textos son considerados como «revelados». El límite, con todo, puede ser relativo.

Dentro del inmenso *corpus* de la literatura de la India se distingue entre una *revelación* propiamente dicha —la *sruti* o «audición» (o expresión sonora del orden cósmico y de la verdad eterna o *dharma*)— y una *smrti* («lo que es recordado»). En la primera caben solamente los Vedas, las Brâhmanas, los Aranyaka (sobre la palabra sacrificial) y las Upanisad. En la segunda, la epopeya (*itihâsa*), los libros de leyes (*dharma-sâstra*), etcétera.

En el islam no sólo el Corán es revelación sino también la *jadît* o tradición posterior a Mahoma, pero que es considerada la Palabra del Corán.

Es conocida la diferencia doctrinal entre católicos y protestantes en este tema. Estos últimos reconocen la *sola Scriptura* como fuente de revelación, en tanto los católicos entienden que también hay una Tradición, diversamente recogida en la doctrina y en el culto. Algo parecido a la *Sunna* islámica.

En las religiones sin Escrituras pero con un fuerte ciclo de mitos —que son los que determinan la cosmovisión, como sabemos— se distinguen claramente los mitos como palabra sagrada y otra clase de tradiciones como la leyenda, el cuento, etcétera.

La revelación se transmite en forma *esotérica*. En el taoísmo religioso, a un grupo de sacerdotes iniciados, en las religiones mistéricas, en el punto culminante del rito iniciático.

Este tema es frecuente en el gnosticismo «cristiano». El escrito gnóstico de Nag Hammadi llamado *Apócrifo de Juan* —o, con más propiedad, *El libro secreto de Juan*— se abre y se cierra con una clara indicación de que se trata de una revelación esotérica:

> La enseñanza del Salvador y la *revelación* de los *misterios* y de las *cosas escondidas* en el silencio, que él enseñó a Juan, su discípulo (1, 1-3).
>
> Te he dicho todas estas cosas para que las conozcas y las transmitas *secretamente* a los que participan de tu espíritu: éste es el *misterio* de la raza inconmovible (31, 29-30)
>
> Esto le fue transmitido como un *misterio*. Y acto seguido desapareció de su presencia. Y [Juan] se acercó a sus condiscípulos y les anunció todo lo que el Salvador le había *revelado* (31).

Otra resonancia de la sacralidad de la revelación es la sacralización de la propia lengua que la transmite. El sánscrito para los

Vedas, el hebreo para la Torá, el árabe para el Corán, son ejemplos conspicuos. Del Corán se dice que es copia de un *texto árabe* arquetípico, celestial; o que descendió del cielo en lengua árabe (azoras 43, 2-4; 20, 113; 26, 192.195: es «la revelación [...] en lengua árabe clara»).

También el latín fue prestigiado, no sacralizado empero, en el catolicismo romano. Se hubiera esperado eso del griego, la lengua del Nuevo Testamento. El latín sirvió, de hecho, como factor de poder ideológico centralizador, aunque el argumento era el de la unidad de la Iglesia.

En una actitud fenomenológicamente afín a la mitopoyética, la revelación es retrotraída a los orígenes, si es posible al horizonte del *illud tempus* de la cosmogonía. Es lo que intenta Filón de Alejandría cuando, en su *De opificio mundi*, distingue a Moisés de otros legisladores por cuanto «compuso un exordio de las leyes de gran belleza y majestad». Tal exordio es la creación, de la que hablará de inmediato en su célebre opúsculo. De esta manera, la Ley mosaica se entronca en la cosmogonía y adquiere una cualidad ontológica y divina al mismo tiempo (Termini, 2001).

c) La figura del mediador de la revelación

Los textos sagrados, una vez que constituyen un *corpus* más o menos definido, suelen ser considerados como una revelación arquetípica, otorgada a un personaje especial. Aparece así en la tradición el *mediador* de la revelación o al menos la del *autor* de los libros sagrados (Laotsé respecto del *Tao-te-King*, Buda, Mahoma, etc.). Tenemos de esta manera mediadores de la palabra sagrada tales como Moisés, Jesús, Mahoma, Arjuna para la *Bhagavad-Gîtâ*, Zoroastro para el *Avesta* según una tradición islámica.

Como hay personas sagradas que median *hacia* la divinidad en los ritos, hay otras que median *desde* ella en la comunicación de palabras.

La figura del mediador supone la *santidad* de la revelación. No cualquiera puede recibirla. Lo «santo», como se ha visto, es lo especial, diferente, separado de lo común o profano.

Por eso el mediador es, a su vez, una persona especial, «santa», diferente. Esto, nuevamente, genera la tradición sobre su *origen* o sobre su llamado para transmitir (el caso del profeta Jeremías, al inicio de su libro, es expresivo). A Zoroastro, receptor de la revelación de Ahura Mazda, en la leyenda posterior se le asigna un nacimiento milagroso, una concepción virginal lumi-

nosa. A los treinta años entra en conversación con Ahura Mazda y recibe sus revelaciones.

El mediador puede también ser un *lector* de una revelación ya consignada en algún escrito, que puede ser una *tableta*, como en los apocalipsis de Enoc (*Enoc etiópico* 93, 2; 103, 2) o un rollo/libro. El Cordero del Apocalipsis es el único capaz y digno de soltar los siete sellos del *libro* (Ap 5, 1-5.7; cf. v. 1b: «un libro escrito por el anverso y el reverso») que guarda los secretos de la historia por venir, según se va mostrando en el desarrollo de la apertura de los sellos (6, 1.3.5.7.9.12 y 8, 1).

d) El advenimiento del canon

La constitución de un canon de Escrituras es un paso normal en religiones de larga duración. No se da en todas, evidentemente, pero es en sí mismo un *hecho religioso* significativo.

El canon representa una *clausura* en el proceso continuo de interpretación del núcleo de la revelación, pero de hecho se reabre por las relecturas que necesariamente lo acompañan. La clausura se va reduciendo a la cantidad de libros que lo componen, y se va modificando en lo que respecta a su interpretación, proceso que no puede detenerse (desarrollo en Croatto, 2002: cap. 15).

3. *La doctrina y la ética*

Una vez hecha tradición, oral o escrita (pero terminando siempre como «escritura»), la revelación constituye una *doctrina* normativa de las ideas, de los ritos y de la praxis según el modelo de religión. Donde no prevalecen los ritos, el énfasis es puesto en las ideas (teología) o en las prácticas (ética); pero los ritos están también ligados a los otros dos aspectos mencionados.

La doctrina abarca todos los niveles de la experiencia religiosa, desde la visión de Dios (*teo*-logía en sentido estricto) hasta la visión del mundo y en particular del ser humano: teovisión, cosmovisión, antropovisión (Wach, 1967: 95-135).

A menudo, especialmente en el cristianismo, el término «teología» incluye estos tres niveles o aspectos, y entonces es más o menos equivalente de «doctrina». La doctrina/teología, por otra parte, puede ser expresada y proclamada en la fe y en las prácticas religiosas en general, o ser discutida (puesta en discurso o *lógos*) por apologistas, sistemáticos o especialistas.

Toda experiencia religiosa está íntimamente ligada a la vida en sentido activo, como un conjunto de prácticas sociales dentro de un grupo definido. Éstas son, a su vez, el espejo de la doctrina contenida en las Escrituras sagradas o en el ciclo de mitos. Tales textos «interpretan» las realidades *significativas*, no cualesquiera, como se ha señalado, pero al mismo tiempo instituyen *modelos* de comportamiento, no sólo en el rito sino también en la praxis.

Como reflejo del principio de coherencia propio de toda experiencia religiosa, la ética está en consonancia con la teovisión y la antropovisión del grupo. Según sea el núcleo de cada creencia, se derivarán consecuentemente sus normas morales y de comportamiento en todos los aspectos de la vida. Esta relación entre doctrina y praxis no es menos evidente en las cosmovisiones no literarias, o que se expresan en sus mitos y otras tradiciones religiosas, donde tienen mayor importancia los *modelos* divinos de las acciones rituales y de la conducta, sobre todo social. El ser humano hace, en el rito y en la vida, lo que hicieron los dioses *in illo tempore*.

BIBLIOGRAFÍA

Bareiro Saguier, R. (1980), *Literatura guaraní del Paraguay*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, pp. 11-13.

Bell, C. (1992), *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford: OUP.

Berlinerblau, J. (2001), «Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy, and *Doxa*»: *History of Religions* 40, pp. 330-351.

Blondeau, A. M. y Schipper, K. (eds.) (1988), *Essais sur le rituel*, Paris.

Bórmida, M. y Siffredi, A. (1969-1970), «Mitología de los tehuelches meridionales»: *RUNA* XII/1-2, pp. 199-245.

Bouyer, L. (1968), *El rito y el hombre*, Barcelona: Estela.

Cazeneuve, J. (1972), *Sociología del rito*, Buenos Aires: Amorrortu.

Cirlot, E. (2000^2), *Diccionario de símbolos*, Madrid: Siruela.

Corbin, H. (1979), *Corps spirituel et Terre céleste*, Paris: Buchet-Chastel.

Cordeu, E. J. (1969-1970), «Aproximación al horizonte mítico de los tobas»: *RUNA* XII, pp. 67-176.

Croatto, J. S. (1994), *Los lenguajes de la experiencia religiosa. Estudio de Fenomenología de la Religión*, Buenos Aires: Docencia.

Croatto, J. S. (1997), *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco (Comentario de Génesis 4: 1-12: 9)*, Buenos Aires: Lumen.

Croatto, J. S. (2002), *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas*, Estella: Verbo Divino.

Durand, G. (1971), *La imaginación simbólica*, Buenos Aires: Amorrortu, 1971.

Durand, G. (1995), «El hombre religioso y sus símbolos», en J. Ries (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado* I, Madrid: Trotta, pp. 75-125.
Eliade, M. (1983), *Imágenes y símbolos*, Madrid: Taurus.
Eliade, M. (1978-1983), *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, 4 vols., Madrid: Cristiandad.
Frankfurter, D. (1997), «Apokalypses Real and Alleged in the Mani Codex»: *Numen* 44, pp. 60-75.
Grelot, P. (2001), *Le langage symbolique dans la Bible. Enquête de sémantique et d'exégèse*, Paris: Cerf.
Guénon, R. (1976), *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Buenos Aires: Eudeba.
Henderson, J. (1998), *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish and Early Christian Patterns*, Albany: State University of New York Press.
Jonker, G. (1995), *The Topography of Remembrance. The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia*, Leiden: Brill.
Long, Ch. (1963), *Alpha. The Myths of Creation*, New York: Braziller.
Lurker, M. (1992), *El mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones,* Barcelona: Herder.
McAloon (ed.) (1984), *Rite, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance*, Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
Maertens, J. Th. (1978), *Ritologiques*, 4 vols., Paris.
Martín Velasco, J. (1979), «El símbolo desde la ciencia de las religiones», en A. Dou (ed.), *Lenguaje científico, mítico y religioso,* Bilbao: Mensajero, pp. 161-210.
Najman H. (1999), «Interpretation as Primordial Writing: Jubilees and its Authority Conferring Strategies»: *Journal for the Study of Judaism,* 304, pp. 379-410.
Ott, H. (1974), «L'expression symbolique et la Réalité de l'Inexprimable», en E. Castelli (ed.), *Le sacré. Études et recherches*, Paris: Aubier, pp. 351-368.
Panikkar, R. (1977), *The Vedic Experience. Mantrañjarî*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
Pettazzoni, R. (1954), *Essays on the History of Religions*, Leiden: Brill.
Price, S. R. F. (1997), «Rituals and Power», en R. A. Horsley (ed.), *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg: Trinity Press, pp. 47-71.
Pyysiäinen, I. (1999), «Holy Book — A Treasury of the Incomprehensible. The Invention of Writing and Religious Cognition»: *Numen* 46, pp. 269-291.
Reichel-Dolmatoff, G. (1968), *Desana. Simbolismo de los indios tukano del Vaupés*, Bogotá: Universidad de los Andes.
Ricoeur, P. (1959), «Le symbole donne à penser»: *Esprit* 7-8, pp. 60-76.
Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad* II. *La simbólica del mal*, Madrid: Trotta, próxima publicación.

Ries, J. (1982), *Le symbole et le symbolisme dans la vie de l'Homo Religiosus*, Louvain-la-Neuve.

Sejourné, L. (1970), *Pensamiento y religión en el México Antiguo*, México: FCE.

Termini, C. (2001), «La creazione come ARXH della Legge in Filone di Alessandria (*Opif.* 1-3)»: *Rivista Biblica Italiana* 49, pp. 283-318.

Wach, J. (1967), *El estudio comparado de las religiones*, Buenos Aires: Paidós.

Widengren, G. (1976), *Fenomenología de la religión*, Madrid: Cristiandad.

Zaehner, R. C. (1983), *Las doctrinas de los magos*, Buenos Aires: Lidium.

Zuesse, E. M. (1994), «Il rito. Oggetti, atti, cerimonie», en M. Eliade (ed.), *Enciclopedia delle religioni* II (edizione tematica europea), Milano: Jaca Book, pp. 482-501 (recoge los artículos dispersos de la *Encyclopaedia of Religions* recopilada por M. Eliade).

II

APROXIMACIONES

SOCIOLOGÍA Y RELIGIÓN

Eduardo Mendieta

Se podría decir que la religión originó la sociología, y que la tarea más importante que la sociología ha tenido desde sus orígenes ha sido entender, explicar, analizar, catalogar y hacer comprensibles las experiencias, prácticas e instituciones de la religión. De hecho la historia de la sociología se podría articular como la historia de ciertos pensadores tratando de explicar la religión desde diferentes perspectivas. En esta forma la religión se ha convertido en un *litmus test* para el trabajo serio y sistemático del sociólogo. Si entendemos la religión como la combinación de creencias y prácticas que tratan de dar coherencia a la totalidad de la experiencia humana, entonces se podría decir que la sociología ha reemplazado a la religión, al menos en su función hermenéutica y simbólica. En muchos casos, ésta no ha sido sólo una interpretación externa y sobreimpuesta, como en el caso del supuesto padre de la propia sociología, Auguste Comte, quien trató de hacer de su sociología una religión ilustrada. Otra forma de ver la imbricación entre la sociología y la religión es notar cómo de acuerdo con el papel que una perspectiva sociológica asigna a la religión, de esta forma se entiende la tarea de la sociología. En otras palabras: el papel que un sociólogo asigna a la religión dentro, y en la historia de la sociedad, revela de antemano la función decisiva que determina la tarea de la sociología. Por esta razón, todos los grandes sociólogos han sido también sociólogos de la religión. A la vez, sin embargo, la religión es el arrecife contra el que la sociología siempre choca y naufraga. La persistencia, la elasticidad y capacidad para renovarse y transfor-

marse de la religión hace que la sociología nunca pueda suplantarla y sublimarla. La religión es el *factum* social que no llega a agotar la sociología. La religión es lo que siempre cualifica y humilla la soberbia teórica de la sociología. La religión es el secreto que desvela la tarea de la sociología.

Podríamos optar entre tres metodologías para ilustrar la interdependencia entre la sociología y la religión. De un lado está la tipología de los métodos y géneros de historiografía ideada por Richard Rorty. Esta tipología fue desarrollada para ilustrar algunas tareas y problemas pertinentes a la filosofía. Sin embargo, creo que sería útil adaptar esta tipología y aplicarla a nuestro tema (religión y sociología). La segunda perspectiva es la desarrollada por Jürgen Habermas en su libro clásico *Teoría de la acción comunicativa*, en el cual sugiere que la teoría social, o sociología, debe hacer explícitos tres niveles de análisis, que son diferentes pero interdependientes. Para Habermas hay un nivel meta-teórico, otro metodológico, y uno empírico. Finalmente, podríamos optar por la metodología sugerida por Niklas Luhmann en varios de sus libros sobre la religión, pero principalmente en uno de sus últimos libros, *Die Religion der Gesellschaft* (literalmente, *La religión de la sociedad*, pero ya regresaremos a lo que Luhmann quería sugerir con este título, y otros similares, tan dúplice y sugestivo). La tarea de seleccionar entre estas metodologías nos permite establecer una premisa: plantear que el estudio de la relación entre la sociología y la religión siempre se convierte en una reflexión meta-metodológica, y de esta forma también se convierte en una reflexión acerca de la posibilidad y filogénesis de la teoría social.

Pasaremos ahora a un examen de estas tres opciones metodológicas. A pesar de que la atención particular y detallada a algunas figuras claves está fuera del alcance de este capítulo, se dirá lo suficiente sobre algunas de ellas.

I. HISTORIOGRAFÍA DE LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Rorty distingue entre cuatro géneros de historiografía de la filosofía (1998).

El primero es el que él llama el género de las *reconstrucciones históricas y racionales*. Este género trata de explicar la lógica, o coherencia racional, de una serie de problemas. Esta forma de hacer historia de la filosofía, y aquí diríamos de la sociología,

tiene como meta hacer explícito cómo ciertos problemas y modos de formular estos problemas están determinados por la historia. Esto significa, desde una retrospectiva, que nosotros y nuestros contemporáneos podemos ver cosas que nuestros predecesores no pudieron ver, pero, a la vez, que ciertas perspectivas se han convertido en insostenibles e inaceptables precisamente porque ahora podemos ver lo que vemos. Un segundo género es el que Rorty llama el *geistesgeschichtliche* (histórico-espiritual) o formación de un canon intelectual que da coherencia a toda una cultura. El enfoque es todavía la historia, pero ahora como gran meta-narrativa de la unidad intelectual o espiritual (*geistliche*) de toda una cultura. Dentro de este género de historia de la filosofía, pero también de la sociología, se puede decir que hay algunas narrativas, o meta-narrativas, que son triunfalistas y otras derrotistas; es decir, algunas meta-narrativas *geistesgeschichtlichen* son de desarrollo y progreso, de luz y esperanza, de alegre anticipación de que las cosas siempre mejorarán, y otras que son de decaimiento, de perdición, de falla, de colapso y desgaste, de descenso y decadencia. Esta clase de meta-narrativa espiritual e intelectual nos permite decir: o «todo es mejor y será aún mucho mejor» o «las cosas son peores, y seguirán haciéndose peores». Hay un tercer género de historia de la filosofía, y éste es el que Rorty menosprecia más, y es el que el llama «doxográfico». Este género establece un canon que supuestamente es autoritativo y comprensivo, y nos dice que hay un grupo determinado y limitado de figuras canónicas y problemas fundamentales que definen una disciplina y una tradición. Lo que el género doxográfico no admite y no puede reconocer es que toda narrativa *geistesgeschichtliche*, como toda reconstrucción histórica y racional, crea y proyecta sus propios, y siempre expansivos, cánones doxográficos. Finalmente, Rorty distingue un cuarto género, y ese él lo llama *historia intelectual*. En éste la meta es la descripción de lo que los «intelectuales» trataban de lograr y cómo está relacionado con la sociedad. Esta relación, se debe añadir, es doble. De un lado, la sociedad dicta lo que los intelectuales problematizan. De otro, lo que los intelectuales formulan, sugieren y exponen contribuye a una clarificación social que puede desatar una transformación social.

Dada esta tipología podríamos sugerir que se han hecho muchas reconstrucciones racionales e intelectuales de la sociología como sociología de la religión. Entre las más importantes resultan las propuestas por Raymond Aron, Talcott Parsons,

Robert Bellah, Peter Berger, y más recientemente Roland Robertson, José María Mardones y Malcom B. Hamilton. Para estos pensadores la historia de la sociología se convierte en la narrativa sobre las formas en que los sociólogos han tratado de entender el papel de la religión en la sociedad. Desde esta óptica se puede ver cómo para algunos sociólogos la sociología ha tratado de entender la religión como una práctica y un mundo simbólico que da tanto coherencia como sentido a la interacción entre los seres humanos y entre éstos y el mundo. Éste sería el caso de Émile Durkheim, por ejemplo (cf. Pickering, 1984). Para estas reconstrucciones el problema fundamental es el del orden social, es decir, cómo es que la sociedad no se desintegra y colapsa bajo el peso del conflicto y la fuerza centrífuga del interés individualista e inclusive egoísta de los individuos. Aquí, entonces, se cuestiona tanto el orden social como las estructuras que coordinan y arbitran este orden. Destacan así dos intereses principales en la perspectiva de Durkheim. Que la religión es un *factum* social, no reductible al sujeto o a la imaginación del individuo. En otras palabras, la religión debe entenderse en términos sociales. Segundo, la religión no puede ser evaluada de forma simplista desde la perspectiva de la epistemología, o de una teoría de la racionalidad, como proyecto de discriminación entre lo verdadero y falso, lo válido y lo inaceptable. En palabras de Durkheim, extraídas de la conclusión a su tratado *Las formas elementales de la vida religiosa*, «casi todas las instituciones sociales más importantes han surgido de la religión», o «si la religión ha dado nacimiento a lo que es esencial en la sociedad, es porque la idea de la sociedad es el alma de la religión».

Otro grupo de narrativas de reconstrucción racional e histórica de la sociología como sociología de la religión son aquellas que tratan de entender la *relación entre la acción social y la justificación de dichos modos de acción* o, mejor, entre la acción y la justificación o adjudicación entre razones en el hecho de actuar de una u otra forma. Se parte del presupuesto de que la religión no es el ámbito de lo irracional, sino que la religión tiene una racionalidad que no es ni anti-racional ni a-racional. Es decir, se entiende la sociología como la tarea de entender las formas en que el ser humano ha aprendido a coordinar su interacción con otros seres humanos y el mundo, por medio de estructuras mentales e instituciones sociales que traducen las primeras en códigos que guían la acción social. Esta última forma de ver la religión desde la sociología se ejemplifica en el trabajo

de Max Weber (Schluchter, 1989). Adicionalmente, en el caso de Weber, el proyecto de entender el papel de la religión dentro de la sociedad se convirtió en un trabajo de comparación de civilizaciones. Este nuevo enfoque otorgó a la perspectiva de Weber cualidades que han convertido su trabajo en singularmente influyente. Primero requirió de un extenso análisis empírico y comparativo, el cual desarrolló en varios libros que se publicaron bajo el título de *Die Wirtschaftsethics der Weltreligionen* (*La ética económica de las religiones mundiales*). Se puede decir que este aspecto empírico y comparativo posibilitó a Weber proponer una serie de contribuciones metodológicas y conceptuales a la sociología *toto caelo*, y a la sociología de la religión en particular. Por ejemplo, las distinciones entre iglesia, secta y autoridad carismática, o las formas religiosas de la negación del mundo. Lo importante, en el caso de Weber, resulta del hecho de que un estudio orientado a entender la singularidad del mundo occidental se convirtió en una tipología de religiones y de sus orientaciones trans-mundanas. La teoría de la religión o tipología de formas de religión se convierte en una diagnosis civilizatoria.

La diferencia entre esas narrativas que ven la religión como una forma de dar coherencia y otorgar sentido al mundo, y aquellas que ven la religión como una forma de racionalidad, se podría expresar en los siguientes términos. Si la primera se caracteriza como una perspectiva estructural, la otra sería funcionalista. Si la primera otorga a la religión un lugar central dentro de la estructura social, en la cual la religión no es ni verdadera y falsa, pero sí un *sine qua non*, algo irrebasable, la segunda otorga prioridad a la estructura social dentro de la cual la religión juega un papel determinado pero siempre subordinado a la meta de constituir códigos de entendimiento y de acción. Se puede expandir este análisis diciendo que la reconstrucción intelectual e histórica de la sociología ha tratado de entender cómo la sociedad (como totalidad de la interacción del ser humano consigo mismo, con el mundo y con lo que sobrepasa el mundo, y en tanto que estas interacciones son siempre mediadas por concepciones mentales y perspectivas intelectuales) ha sugerido un catálogo de conceptos, los cuales han determinado la sucesión de problemáticas y temáticas con respecto a la religión. De este modo, podemos ver cómo Comte está respondiendo a Condorcet, y cómo Durkheim está respondiendo a Comte, Kant y James, y cómo Weber está respondiendo a Marx, pero también a Troeltsch, y cómo Parsons

está respondiendo tanto a Durkheim como a Weber, y así sucesivamente (cf. Turner, 1991, y Hamilton, 1995).

El género de la *Geistesgeschichte* sociológica como sociología de la religión no es necesariamente exclusivo del género anterior. En muchos casos ambos géneros se solapan. Desde este género se ve la sociología como la tarea de entender la progresiva e ineluctable eliminación de la religión o, más bien, la compartimentación de la religión dentro de un específico ámbito o estructura social. En tanto que gran meta-narrativa, nos dice que hubo un periodo en la historia de las sociedades humanas en el que todo se explicaba y organizaba por medio de la religión, pero posteriormente, tras muchas transformaciones sociales, la religión se abandonó o se mutó en formas secularizadas y desencantadas de explicar y organizar el mundo. Estas meta-narrativas nos plantean que el desarrollo social es una historia de la progresiva secularización y racionalización de la sociedad y el mundo. Éstas son las meta-narrativas que encontramos en pensadores como Comte, pero también en Marx, Weber e incluso Parsons, John Milbank y Marcel Gauchet. Lo distintivo de estas meta-narrativas es que tanto la religión como la sociedad son entendidas de una forma estable. Es decir, se entiende la religión de una forma estabilizada y restringida. La función de estas narrativas, que son en la mayoría de los casos narrativas que hemos heredado del periodo del iluminismo y la Ilustración francesa y alemana, es la de sugerir que el anticlericalismo de los movimientos revolucionarios burgueses estaba justificado por una lógica inevadible de la historia. Estas meta-narrativas, sin embargo, siempre presuponen lo que Jacques Derrida llama onto-teo-logías, es decir, a pesar de que son narrativas de la desaparición y sublimación de la religión, presuponen que la historia tiene tanto una lógica como una meta-lógica y, a su vez, son formas secularizadas de una concepción religiosa de la historia, en la cual la concepción teológica de una historia de la salvación, o condena, del ser humano se ha traducido en una visión de la historia como progreso y expansión de la liberación. Éste, por ejemplo, es el argumento desarrollado por Karl Löwith en su célebre libro *Weltgeschichte und Heilsgeschichte* (*Historia del mundo e historia de la salvación*), en el cual todas las filosofías de la historia de los Siglos de las Luces, desde Condorcet, Comte, Guizot, Kant, Hegel hasta Marx, fueron respaldadas por la visión religiosa que asignó a la experiencia histórica la trayectoria de salvación. Estas meta-narrativas continúan informando y estructurando los dis-

cursos contemporáneos, como es evidente en las últimas décadas del siglo XX, cuando se habla tanto del choque violento entre civilizaciones, donde por civilización se entienden *world-views* religiosas. Estas meta-narrativas del género *Geistesgeschichte* también informan las narrativas que son difundidas bajo los adjetivos convertidos en nombres: modernidad y posmodernidad.

El tercer género de historiografía de la sociología como sociología de la religión es el *doxográfico*, el cual es el menos problemático de explicar, pues lo que requiere es que hagamos dos listas. Una lista contiene los nombres de los padres de la sociología: desde Comte hasta Giddens. La otra lista contiene los conceptos clásicos que estos sociólogos trataron de elucidar o que emplearon en sus análisis: sagrado, profano, lo totalmente otro, la experiencia límite, la trascendencia como *factum* fundamental antropológico, la racionalización, el desencanto... Estas dos listas se entremezclan en los textos utilizados en universidades y centros donde se enseña la sociología de la religión. A veces estos textos sugieren qué elementos de esta serie de preguntas y qué padres de la sociología son los más importantes y, quizás, los más aceptables y correctos. Pero, en general, no se intenta presentar a estos sociólogos de la religión como detentadores de diferentes respuestas a una misma serie de preguntas, o como un desarrollo pausado pero sostenido de un entendimiento más amplio y preciso del fenómeno religioso.

El cuarto género de historiografía de la sociología de la religión sería el de la *historia intelectual* o *historia de la ideas*. Este género historiza tanto las preguntas y respuestas como también el efecto de ciertas corrientes intelectuales en la vida social. Aquí podría aludir a los trabajos de Owen Chadwick, Peter Gay, Eric Voegelin, Harvey Cox, Peter Berger y Reyes Mate como instantes de trabajos que tratan sobre la problemática sociología, o pensamiento teórico, y religión. Para este género la meta es entender de una forma muy circunscrita la relación entre ciertos aspectos de la religión y la estructura de la sociedad entendida por la sociología según una óptica específica. No se trata de formular categorías fundamentales sobre la religión entendida como dimensión integral de toda realidad social. La meta es entender temas actuales y polémicos por medio de formulaciones contingentes y provocadoras. La meta, sucintamente, es proyectar un retrato histórico de nuestro tiempo, un retrato que puede ser tanto un elogio que pacifique, como una caricatura que incite al *polémos* agonístico.

Con la ayuda de la tipología desarrollada por Rorty hemos articulado cuatro formas en la cuales podemos enunciar narrativas que dotan de sentido al conjunto «sociología y religión». Evidentemente, cada uno de estos géneros de la historiografía de la sociología de la religión tiene sus méritos y deméritos. Unos historizan de tal forma que un abismo de inconmensurabilidad se abre entre periodos, prácticas y esquemas conceptuales. Otros deshistorizan de tal manera que ciertas prácticas y creencias parecen haber perdido su singularidad y unicidad. Otros, finalmente, petrifican nuestros prejuicios en verdades históricas, o categorías fundamentales de la experiencia humana.

II. LA RELIGIÓN DE LA RAZÓN Y LA RAZÓN DE LA RELIGIÓN

Una segunda opción para un análisis del conjunto sociología y religión sería el propuesto por Jürgen Habermas en su obra clásica *Teoría de la acción comunicativa*. En esta obra no sólo se articula la fundamentación de la teoría social relativa a los últimos logros de la filosofía del lenguaje, en tal forma que se podría decir que lo que el *Tractatus* de Wittgenstein y el *Sein und Zeit* de Heidegger hicieron por la filosofía (es decir, liberarla de su prisión epistemológica y curarla de los sueños metafísicos), la obra de Habermas lo ha hecho por la teoría social. Lo importante para nuestros intereses aquí es cómo para Habermas una transformación lingüística de la teoría social, o de la sociología como reflexión meta-teórica sobre cómo se puede entender la sociedad, requiere una tematización explícita en tres niveles de análisis: *a*) por un lado, la reflexión meta-teórica sobre lo que constituye el núcleo de estudio de la sociedad; *b*) por otro lado, la reflexión metodológica acerca de cómo aproximar el mundo simbólico del ser social; y *c*) por último, el nivel empírico contra el cual y por medio del cual se prueban tanto los análisis meta-teóricos como la factibilidad de las propuestas metodológicas.

Para Habermas, la sociología, y en forma más precisa y abarcadora la teoría social, tienen como meta analizar todo el ámbito de la acción humana. La teoría social tiene como objeto de estudio todo el nexo de acción humana. La sociedad es la totalidad de interacciones humanas, las cuales siempre están mediadas por intereses instrumentales y objetivizantes, como también están mediadas por intereses altruísticos o de entendimiento. La acción aparece coordinada, evaluada, criticada y en último análisis acep-

tada o no aceptada de acuerdo al criterio de logro y éxito. La acción está siempre ligada a la racionalidad. De este modo una teoría de la acción es una teoría de la racionalidad y, a la inversa, una teoría de la racionalidad es una teoría de la acción o formas de acción. De esta manera, una teoría de la acción (o formas de acción) se convierte en una teoría de los tipos de racionalidad. La teoría social es la teoría de la sociedad como teoría de formas de acción que son simplemente teorías sobre tipos de racionalidad. Así llegamos a que la perspectiva meta-teórica sugerida por Habermas requiere que aceptemos que la problemática central de la teoría social es el problema de la racionalización de la acción. En el nivel metodológico de cómo entonces podemos aplicar esta revelación a niveles concretos y específicos, el problema de la racionalización de la acción se traduce en el problema del entendimiento de la acción e interacción. El problema del entendimiento de la acción humana tiene dos niveles: el primero, el de los criterios de validez, y el otro, el de la interpretación. Estos dos niveles podrían expresarse en términos de distinción, explicación y entendimiento, o lo nomológico y lo ideográfico. En el nivel de lo empírico, tenemos que probar si la perspectiva meta-teórica y la perspectiva metodológica pueden ser aplicadas con éxito a fenómenos de la sociedad contemporánea. Resumiendo una discusión muy extensa, en el nivel empírico se debe tratar de lo que se llama «sociedades modernas», con formas de conciencia pos-convencional, es decir, con una orientación moral y epistemológica que es deontológica y universalista. Este tipo de orientación es el que se obtiene cuando las sociedades se han asentado en lo que se llama la Modernidad. Así tenemos que una teoría de la sociedad, como teoría de los tipos de acción que están relacionados con tipos de racionalidad, es a la vez una teoría de la Modernidad. O, al revés, la teoría de la Modernidad, de las sociedades contemporáneas, es y debe ser una teoría de la racionalización de los modos de interacción humana.

Nos debemos preguntar: ¿qué papel juega la religión en el proceso de racionalización de ámbitos de interacción, y en qué forma contribuye a una separación entre los criterios de evaluación del éxito de la acción y de su entendimiento apropiado? Del animismo al totemismo, al politeísmo, al monoteísmo hay una progresión en la abstracción, una de-personalización de lo divino o sagrado. Este proceso de abstracción, que hace más pronunciada la relación vertical entre el nivel humano y lo Sagrado, se acompaña del proceso horizontal de compartimentación de lo

religioso dentro de un ámbito de interacción humana. Es decir, a medida que lo Sagrado se hace más trans-mundano, es decir, lo Sagrado se exilia del mundo natural, la interacción con lo Sagrado se restringe o circunscribe dentro de un espacio explícitamente dedicado a lo divino (el ritual, el templo, la reflexión sobre el misterio religioso). La religión impone sobre el hombre ciertos deberes, ciertos imperativos categóricos *vis-à-vis,* un dios que es omnisciente y omnipotente; a la vez, este dios que es trans-mundano y que lo satura todo se convierte en una conciencia, o posibilita la emergencia de la conciencia. De hecho, que dios no es el mundo permite que objetivemos el mundo, que lo tratemos como materia inerte: que lo hagamos objeto de nuestros intereses instrumentales. Simultáneamente, en tanto que dios no es el mundo, pero todo el mundo está ante su vista, o el mundo es el ámbito de la legalidad y dominio de un dios legislador, hace que asumamos actitudes éticas y jurídicas con respecto a otros seres humanos. El espacio dejado vacío por el exilio de dios del mundo se llena por la compulsión de la eticidad y legalidad. Un mundo desencantado se convierte en un mundo de compulsión ética y legal. Lo que estamos atestiguando es una teoría sociológica de la religión que dice que la religión es una forma de racionalidad. No que la religión es verdadera o falsa, útil o superflua; pero sí que es primordial en la historia de la racionalización del mundo. Una forma más profunda de formular esta revelación sería decir que la religión misma ha catalizado la racionalización del mundo, y no que la racionalidad viene desde afuera para eliminar, desmentir y desenmascarar la religión. La religión es en sí la fuente de la racionalización de los modos de interacción humana.

Esta perspectiva meta-teórica tiene el mérito de permitir ver la religión como un aspecto fundamental de la sociedad, de poner en un *locus* central la función tanto social como conceptual o intelectual que la religión jugó en la filogénesis humana. Aun en esta forma tan abreviada que hemos expuesto en nuestra presentación se pueden observar al menos dos problemas y objeciones principales. El primer problema tiene que ver con el carácter filogenético de la teoría, es decir, el carácter evolutivo de la teoría que dice que en un principio la religión hizo del mito y los tótems lo que la secularización hizo de la religión, es decir, extraer el núcleo, el corazón racional, y estilizarlo en algo más abstracto y funcional. La consecuencia es que llegará un momento en que todo el contenido racional se habrá trasladado a otros

ámbitos en los que esta racionalidad es más exitosa y utilizable. Es decir, desde una perspectiva filogenética y evolucionista, la religión parece que está condenada a ser negada, sublimada y superada. En forma más incisiva se puede preguntar: si la teoría de la sociedad es una teoría sobre la racionalización del mundo, de los ámbitos y modos de acción humana, en la que la racionalización toma como punto de partida la religión, ¿no llegará un momento en la progresión de la racionalización en que el contenido racional de la religión se agote?

Esta pregunta tiene un paralelo en el segundo problema que podemos detectar claramente, y que tiene que ver con la idea de lo que Habermas llama la «lingüistificación de lo Sagrado», según la cual lo religioso se traduce en lo que hemos llamado la compulsión ética y legalista. Si es cierto que la religión se convierte en la compulsión categórica de lo ético, entonces, ¿qué decir de nuestras sociedades contemporáneas que continúan definiéndose religiosamente, más que éticamente (como los Estados Unidos, de un lado, y los países de Oriente Medio, del otro; donde ambos tipos de sociedades asignan a la religión un papel primordial)?

Estas dos objeciones pueden reformularse de la siguiente manera: si la religión cataliza la racionalización del mundo, ¿por qué continúa siendo un depósito inagotable que sigue nutriendo la racionalización del mundo? Y si es así, es decir, si la religión es anterior y más que la sociedad (*i.e.*, algo que nunca será suplantado por la sociedad), y si supuestamente la religión se sublima y traduce en lo ético y lo legal, ¿por qué esto —lo ético y lo legal— continúa siendo inspirado por la religión? En breve, el elemento desarrollista y evolutivo de la perspectiva de la teoría de la acción comunicativa entra en contradicción con el hecho empírico de la religión que rehúsa ser sublimada en la compulsión moral y agotarse en tanto que combustible de la máquina de la racionalización del mundo.

III. LA RELIGIÓN DE LA SOCIEDAD

La tercera, y última, perspectiva, que repasaremos es la planteada por Niklas Luhmann, quien en las últimas décadas se ha empezado a revelar como uno de los grandes teóricos del siglo XX. Su trabajo es importante por al menos dos razones. La primera: porque el trabajo de Luhmann es explícitamente un reto a lo que llama despectivamente la mentalidad *alteuropäisch*, una mentali-

dad que asocia con todo el vocabulario humanístico y filosófico, que inclusive afecta al léxico de la sociología, y que traduce los términos de «conciencia», «razón», «subjetividad», en los términos de «sujeto» y «acción». Todo este léxico se ha convertido en un obstáculo para la reflexión teórica. En su lugar, Luhmann ha sugerido que la teoría social se convierta en una teoría de sistemas, una teoría que hace suyo el lenguaje de la teoría de sistemas complejos, de la cibernética, y la teoría de la comunicación. Si para Habermas la meta fue la transformación lingüística de la sociología, en la cual las viejas categorías de acción, actor y entendimiento fueron re-estructuradas en términos de la filosofía del lenguaje (lo que Habermas llamó una pragmática universal), para Luhmann la meta es la limpieza completa del mobiliario de la teoría social que tira por la borda los conceptos que tanto Weber, Durkheim y Parsons hicieron centrales en sus teorías. Para Luhmann la sociología no debe ser una teoría sobre el ser humano y sus modos de acción, sino una reflexión sobre sistemas y su simplificación y manejo de la complejidad. Para una teoría de la sociedad como teoría de sistemas, las categorías elementales son «sistema» y «ambiente». Aquí el sistema es la diferencia que éste establece con su ambiente. Lo importante para un sistema es la clase de distinciones que configura. Y lo central para éstas es que constituyen diferencias respecto de cómo permite el sistema controlar la complejidad tanto de su ambiente como de sus propias distinciones. De esta forma, el sistema es auto-referencial y autopoyético. Toda diferenciación que distingue crea un proceso de selección, y éste es dual. Lo que se selecciona sistemáticamente, o complejidad determinada, y lo que no es seleccionado, o complejidad indeterminada. Lo importante son las distinciones que construyen una diferencia.

Los sistemas son autopoyéticos o auto-germinantes, crean sus distinciones para manejar la complejidad interna y ambiental. Dentro de esta teoría de sistemas hay una teoría de la comunicación, pero no de la comunicación como transmisión e intercambio de información, donde esta última tiene contenido hermenéutico. La información es una diferencia que hace diferencia, o sea, que plantea una distinción que permite un nuevo grupo de decisiones. La comunicación es intercambio de decisiones por medio de diferencias. Estas diferencias, puesto en forma diferente, son elementos que se inter-relacionan. Esta teoría es importante para nuestros intereses: es post-humanística y post-racionalista. Es decir, prescinde tanto del constructo «ser humano» como

de la categoría «razón». En esta forma, promete evadir muchas de la aporías y *cul-de-sacs* de la sociología de la religión, que fluctúa entre una perspectiva funcionalista y una estructuralista, entre una perspectiva que reduce la religión a una función social, y otra que explica el fenómeno religioso desde la perspectiva del sujeto humano, es decir, una perspectiva que ve la religión como una manifestación de la subjetividad. Para Luhmann la sociología no trata del hombre y el nexo de su interacción, sino del sistema, dentro del cual existen elementos y ambientes que pueden llamarse sistemas intra-psíquicos. Para Luhmann el hombre no existe, y tampoco el sujeto.

La segunda razón por la cual la teoría de sistemas de Luhmann es de interés con respeto a la reflexión sobre el conjunto sociología y religión es que para Luhmann la religión es tanto un subsistema dentro del sistema social como una de las distinciones esenciales de todo el sistema social. Por esta razón Luhmann ha escrito dos libros que ocupan un lugar especial dentro de toda su arquitectónica teórica. Como subsistema, la religión asume una *función* con respeto al sistema social; también tiene una relación con otros subsistemas que se explica como la *ejecución* de su función; y finalmente tiene una relación interna consigo mismo que es de *reflexión*. A la vez hay que notar que todo sistema, o subsistema, tiene una historia, o más bien una temporalidad que tiene que ver con la evolución del sistema. La historia es la evolución del sistema. Y la religión como subsistema presenta una evolución. Pero esta evolución se relaciona tanto con su diferenciación interna como con la diferenciación del sistema social *in toto*. Lo que hay que notar es que, a pesar de que el sistema evoluciona, es decir, se transforma internamente autopoyética o auto-referencialmente, el subsistema de la religión nunca es desplazado o eliminado. De hecho, se puede afirmar que cuanto más se diferencia el sistema, y la función del subsistema religión y sus interacciones con otros subsistemas que evolucionan, el subsistema de la religión se hace más permanente y transformativo. Sucintamente, la religión es integral e insuperable (es como un horizonte que no se puede rebasar). El sistema no deja de evolucionar, y evoluciona re-relacionando elementos internos. La religión como reflexión del sistema sobre sí mismo nunca estará acabada. Por eso, el título de uno de los últimos libros de Luhmann encierra una ambigüedad: la religión de la sociedad (*Die Religion der Gesellschaft*) puede entenderse como el sistema religioso de la sociedad y como la religión que produce la socie-

dad, es decir, la religión es producto de la sociedad, pero la sociedad tiene su religión (que, como veremos después, quiere decir que toda religión, en tanto que forma de reducir la complejidad del sistema, produce la sociedad como constructo conceptual total).

Pero ¿cuál es la función de la religión dentro del sistema social? Para Luhmann la función de la religión es convertir la contingencia indeterminada en contingencia determinada, es decir, la religión permite al sistema convertir la complejidad indeterminada, que surge de hacer una diferencia que distingue entre lo necesario y lo improbable, que crea el suplemento de lo contingente, en una complejidad determinada, que reduce el suplemento que surge entre lo necesario y lo improbable. O en una formulación más sucinta: la contingencia es la negación de lo necesario y lo imposible. Si algo es necesario o imposible, entonces no es contingente, pero si no es ni necesario ni imposible, entonces es contingente. Se trata de otra forma de decir que la realidad siempre hubiera podido haber sido de otra manera. La pregunta no es por qué existe algo, en vez de nada, como preguntaba Heidegger, si no por qué el mundo es de esta forma, y no de otra. Se trata del reverso de la afirmación de Leibniz de que vivimos en el mejor de los mundos posibles. La religión confronta el problema de la contingencia indeterminada, que es de hecho la indiferencia infinita del horizonte de posibilidades, y plantea: la cosas o son así o son de esa otra forma porque Dios así las determina. Claro, no es que sepamos qué es lo que dios ha elegido, pero al menos se supone que lo que es tiene razón de ser, y es la mejor razón de todas. Lo real es racional, es decir, la realidad o es lo necesario o es lo que no puede ser, y si no es, es porque es imposible. De esta forma la contingencia o complejidad se ha traducido en algo determinable y controlable.

Regresando a la relación que el subsistema de la religión mantiene con respecto al sistema social, podríamos decir al menos lo siguiente. Dentro del sistema social occidental (no está claro si se trata de un subsistema del sistema social mundial, o lo que Luhmann llama *Weltgesellschaft*, o un sistema único e independiente, pero debemos inclinarnos a opinar que Luhmann debe pensar que lo que él llama la vieja Europa es un subsistema del sistema de la sociedad global) la función de la religión se ha operado a través de la iglesia, y su ejecución se ha operado como servicio social, y su reflexión se ha realizado en el medio de la teología. A la vez, como el subsistema ha evolucionado, las instituciones se

han diferenciado y desarrollado. Aquí lo interesante es lo último: que la reflexión del subsistema se ha ejecutado en el medio de la teología, o lo que él llama dogmática religiosa. Pero Luhmann es explícito: la teología ha dejado de cumplir con su función de reflexión respecto del subsistema de la religión. A lo cual Luhmann tiene una respuesta: la teología debe ser reemplazada por la reflexión teórica de la teoría de sistemas; es decir, la dogmática religiosa debe ser reemplazada por la reflexión de sistemas.

De una forma sorprendente y esclarecedora hemos trazado un círculo que empezó con Auguste Comte (y su promesa de que la ciencia positiva, es decir, la sociología, reemplazaría a la religión) y que ahora culmina con Niklas Luhmann (que piensa que la religión es intranscendible, por tanto, como subsistema y como medio de reflexión del sistema), pero donde la reflexión sobre la religión está ahora mejor establecida gracias a la teoría de sistemas, es decir, la teoría de sistemas se convierte en una promesa de suplantación de la religión. La religión como alma de la sociedad, para utilizar la metáfora de Durkheim, es lo que dio origen a la sociología, pero a la vez la sociología promete reemplazar a la religión, convirtiéndose en su sucedáneo: pero lo que en última instancia se reemplaza es la propia sociología en su incapacidad de agotar el fenómeno de la religión. Tras la secularización, la racionalización y la modernidad, la religión continúa siendo un punto de referencia para toda reflexión sobre la convivencia humana.

BIBLIOGRAFÍA

Aron, R. (1965), *Main Currents in Sociological Thought*, 2 vols., New York/London: Basic Books.

Berger, P. (1967), *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday; v. e., *El dosel sagrado*, Barcelona: Kairós, 1999.

Chadwick, O. (1975), *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge: CUP.

Collins, R. y Makowsky, M. (³1983), *The Discovery of Society*, New York: Random House.

Comte, A. (1929), *Système de politique positive ou Traité de sociologie institutant la religion de l'Humanité* [1851-1854], 4 vols., Paris: Au Siège de la Société Positiviste.

Cox, H. (1984), *Religion in the Secular City. Toward a Postmodern Theology*, New York: Simon & Schuster; v. e. *La religión en la sociedad secular*, Santander: Sal Terrae, 1985.

Durkheim, É. (1912), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: Alcan; v. e., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Akal, 1982.

Gauchet, M. (1997), *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*, Princeton: Princeton University Press.

Gay, P. (1973), *The Enlightenment: An Interpretation*. New York: Alfred A. Knopf.

Gómez Caffarena, José (comp.) (1993), *Religión*, Madrid: Trotta.

Green, G. (1982), «The Sociology of Dogmatics: Niklas Luhmann's Challenge to Theology»: *The Journal of the American Academy of Religion*, L/1 (1982), pp. 19-34.

Habermas, J. (1987), *Teoría de la accion comunicativa*, Madrid: Taurus.

Habermas, J. (2001), *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, ed. de E. Mendieta, Madrid: Trotta.

Hamilton, M. B. (1995), *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*, New York: Routledge.

Heilbron, J. (1995), *The Rise of Social Theory,* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hopkins, Dwight N. *et al.* (comps.) (2001), *Religions/Globalizations: Theories and Cases*, Durham: Duke University Press.

Luhmann, N. (1977), *Funktion der Religion*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Luhmann, N. (1996), *La ciencia de la sociedad*, México: Universidad Iberoamericana.

Luhmann, N. (1999), *Teoría de los sistemas sociales* II, México: Universidad Iberoamericana.

Luhmann, N. (2000), *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Luhmann, N. y Pannenberg, W. (1978), «Die Allgemeingültigkeit der Religion: Diskussion über Luhmanns Religionssoziologie»: *Evangelische Kommentare*, 11.

Mardones, J. M.ª (1999), *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander: Sal Terrae.

Mate, Reyes (1986), *Modernidad, religión, razón. Escritos desde la democracia*, Barcelona: Anthropos.

Mendieta, E. (2001), «Society's Religion: The Rise of Social Theory, Globalization, and the Invention of Religion», en Hopkins *et al.* (comps.), 2001: 46-65.

Milbank, J. (1993), *Theology & Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford: Blackwell.

Pannenberg, W. (1973), *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Franfurt a. M.: Suhrkamp.

Parsons, T. (1954), *Essays in Sociological Theory,* ed. rev., New York: Free Press.

Pickering, W. S. F. (1984), *Durkheim's Sociology of Religion*, London: Routledge & Kegan Paul.

Ritzer, G. (comp.) (2000), *The Blackwell Companion to Major Social Theorists*, Oxford: Blackwell.

Robertson, R. (1970), *The Sociological Interpretation of Religion*, New York: Schocken Books.

Roberston, R. y Garret, W. R. (comps.) (1991), *Religion and Global Order. Religion and the Political Order* IV, New York: Paragon House Publishers.

Rorty, R. (1998), «The Historiography of Philosophy: Four Genres», en R. Rorty, *Truth and Progress. Philosophical Papers* III, Cambridge: CUP, 1998.

Schluchter, W. (1989), *Rationalism, Religion, and Domination: A Weberian Perspective*, Berkeley: University of California Press.

Simmel, G. (1997), *Essays on Religion*, New Haven: Yale University Press.

Turner, B. S. ([2]1991), *Religion and Social Theory*, London: Sage.

Weber, M. (1916-1919), «Die Wirtschaftsethik der Welreligionen»: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*.

Weber, M. (1920-1921), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 vols., Tübingen: Mohr; v. e., *Ensayos sobre sociología de la religión* [1920] (trad. J. Almaraz y J. Carabaña), 3 vols., Madrid: Taurus, 1983, 1987, 1988.

ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Manuel M. Marzal

La antropología puede definirse como la ciencia social que analiza, por medio de conceptos y de leyes, la evolución, el funcionamiento y el significado del modo de ser colectivo o «cultura» de las sociedades diferentes, y para ello recoge su información por la observación participante y hace sus generalizaciones por el método comparativo. La rama de esta ciencia que analiza el hecho religioso, presente en todas las sociedades humanas, es la antropología religiosa. Suele decirse que la antropología es una ciencia anglosajona, por el notable desarrollo que ha tenido en Inglaterra y Estados Unidos, y que su fundador es Edward B. Tylor, que, en su *Cultura primitiva* (1871), plantea las bases de la nueva ciencia y analiza la evolución de la religión en la sociedad, con lo que es también fundador de la antropología religiosa. Este enfoque evolucionista fue criticado por Robert Lowie, en su *Religión primitiva* (1924), aduciendo que no podía probarse e introduciendo el nuevo enfoque del particularismo histórico boasiano, que estudia la religión como hecho cultural y funcional, enfoque cercano al de la escuela estructural-funcionalista inglesa de Radcliffe-Brown y Malinowski; en realidad, fue un miembro de ésta, Evans-Pritchard, quien hizo el primer estudio sobre el terreno de una religión primitiva en *La religión nuer* (1956). Pero este autor, al analizar el funcionamiento de la religión en la sociedad nuer, se refiere también al significado de la religión para el creyente y se convierte así en el puente con el tercer enfoque, el simbólico, cuyo mejor representante es sin

duda Clifford Geertz en un artículo (1965) recogido en *La interpretación de las culturas* (1973).

Así, en poco más de un siglo, la antropología religiosa anglohablante tiene tres enfoques sucesivos: el evolucionista, que analiza el origen y evolución de la religión, el funcionalista, que analiza las funciones que ella cumple en la sociedad, y el simbólico, que analiza el significado que ella tiene para los que la practican. Tales enfoques no son contradictorios, sino más bien complementarios, y abordan sin duda aspectos cada vez más importantes del fenómeno religioso. Este trabajo, al sistematizar las aportaciones de los antropólogos al estudio de la religión, debería limitarse a examinar los tres enfoques en la antropología anglosajona y en la que apareció en otros países, y la temática que tiene planteada hoy la antropología religiosa. Sin embargo, en el mundo hispanohablante sabemos que, mucho antes de Tylor describiera las creencias de los pueblos primitivos y bárbaros, se había reflexionado en castellano sobre las religiones de dichos pueblos, especialmente con motivo de la «evangelización» de América hecha por la Iglesia católica española. Aunque esta reflexión, por ser muy anterior a la Ilustración, no tenga todas las características de la ciencia positiva, tiene verdadero valor y debe, con ciertas matizaciones, ser considerada válida, sobre todo en el contexto de esta colección, que estudia las religiones iberoamericanas con ojos iberoamericanos. Por eso, este trabajo presenta, en sus cuatro partes, el enfoque evolucionista de la religión, el funcionalista, el simbólico, añadiéndose una lista de temas de la antropología religiosa actual y la reflexión de los cronistas sobre el hecho religioso americano, que se convirtió en una primera antropología de la religión.

I. EL ENFOQUE EVOLUCIONISTA DE LA RELIGIÓN

Tylor (1871) estudia la evolución de la religión y presenta un esquema de la misma que estuvo vigente muchos años y que parte del animismo de las razas inferiores y culmina en el monoteísmo de los pueblos civilizados. Los seis estadios de dicha evolución son: creencia en un alma espiritual, atribución de un alma a todas las cosas, existencia de espíritus puros, politeísmo, sistema dualista de lo bueno y lo malo y tránsito al monoteísmo. Aunque este esquema fue abandonado por falta de pruebas empíricas válidas, puede decirse que el libro de Tylor, por su enfoque

del hecho religioso y por su gran conocimiento del mismo, hizo nacer la antropología de la religión. En primer lugar, Tylor atribuye a la religión primitiva una racionalidad y lógica tales que permitían su análisis científico. Esto era negado por Morgan (1877), quien, al trazar un ambicioso esquema evolutivo de la sociedad a base de varios indicadores y entre ellos la religión, la excluye porque «la naturaleza imaginativa y emotiva» de la religión y las dificultades intrínsecas de su desarrollo no permiten «obtener una explicación completamente satisfactoria», llegando a decir que «todas las religiones primitivas son grotescas y hasta cierto punto ininteligibles» (1971: 79). Tylor había escrito seis años antes:

> Realmente, el problema consiste en comprenderlas o en no comprenderlas, [porque las religiones primitivas,] lejos de ser un deshecho de estupideces revueltas, son coherentes y lógicas en tan alto grado que, en cuanto se clasifican [...], comienzan a revelar los principios de su formación y desarrollo, [aunque estos principios] operan en unas condiciones intelectivas de intensa e inveterada ignorancia (1977: 38).

En segundo lugar, Tylor ha dado al estudio del hecho religioso un enfoque empírico que exige que se pruebe lo que se afirma. Es sabido que ciertos esquemas evolutivos de la religión, por ejemplo el de Lubbock (1870), partían del punto cero, lo que reflejaba el sueño de la Ilustración, empeñada en un proyecto civilizatorio humano sin condicionamiento previo. En efecto, Lubbock señala siete etapas en dicha evolución, que son el ateísmo, que no es «la negación de la existencia de un Dios, sino la falta de ideas definidas en la materia», el fetichismo, el totemismo, el chamanismo, la idolatría, el Dios creador y el Dios garante de la ética (1987: 186). Tylor se pregunta sobre pueblos que «no tengan o hayan tenido concepciones religiosas de ninguna clase», para llenar su «hornacina teórica convenientemente dispuesta», o sea, la categoría sin religión, y después de referirse a testimonios de misioneros y estudiosos de América y África, responde:

> La afirmación de que se han conocido en existencia real tribus primitivas no-religiosas, aunque es posible en teoría, y tal vez verdaderamente cierta, no descansa en la actualidad sobre esa prueba suficiente que, por un excepcional estado de cosas, tenemos derecho a exigir (1981: 21).

Así Tylor renuncia, por honestidad, a una hipótesis placentera por la falta de prueba empírica.

En tercer lugar, Tylor ofrece una «definición mínima de religión, la creencia en seres espirituales» (1981: 27). Aunque esta definición ha sido tildada de elemental, intelectualista y unilateral, él la propone, no por no aceptar creencias complejas en muchas religiones, ni por no reconocer otras dimensiones del hecho religioso (ritos, organización, ética y sentimientos), sino porque dicha definición mínima le permite estudiar mejor la evolución religiosa. En efecto, Tylor habla de creencia mínima porque si en la definición de religión «se exige la creencia en una divinidad suprema o en un juicio después de la muerte, la adoración de ídolos o la práctica de sacrificios, u otras doctrinas o ritos parcialmente difundidos, no hay duda de que muchas tribus pueden ser excluidas de la categoría de religiosas» (1981: 26), y habla de creencias porque a éstas dedica diez de los dieciocho capítulos del libro, consagrando un solo capítulo a los ritos y unas pocas páginas a la emoción y la ética.

A pesar de eso, sus observaciones sobre ritos, emoción y ética son sugerentes. Para Tylor la investigación de los ritos es, por una parte, más fácil que la de las creencias, porque son más visibles y permanentes y porque son mejor descritos por los informantes, y, por otra, más difícil, porque los ritos con la misma forma pueden tener otro significado y así éste «no puede decidirse, temerariamente, por la simple inspección», sino que «en el largo y variado curso a través del cual la religión se ha adaptado a nuevas condiciones intelectuales y morales, uno de los procesos más destacables ha afectado a costumbres religiosas de gran tradición, cuya forma ha sido fielmente e incluso servilmente mantenida, mientras que su carácter ha solido experimentar transformaciones» (1981: 407); este proceso, central para entender el cambio religioso, se llama hoy reinterpretación. En cuanto a la emoción, Tylor es consciente de que ha «tenido en cuenta el aspecto intelectual de la religión más que el emocional» y está convencido, por su dominio de la literatura sobre religiones primitivas, que «incluso en la vida del salvaje más elemental la creencia religiosa se halla asociada con una emoción intensa, con una pavorosa veneración, con un terror angustioso, con arrebatos de éxtasis en que los sentidos [...] sobrepasan totalmente el nivel común de la vida cotidiana» (1981: 403); por eso, su énfasis intelectual en la religión no obedece a que desconozca la dimensión emotiva de ella, sino a su estrategia metodológica de anali-

zar no «la religión en todos sus sentidos, sino en trazar un esbozo de la gran doctrina del animismo, tal como se encuentra entre [...] las razas inferiores de la humanidad» (1981: 404). Finalmente, en cuanto a la ética, la razón de por qué Tylor habla poco de ella no es metodológica, sino más profunda, a saber, que el animismo, que se identifica con religión primitiva, no es ético, aunque las razas inferiores tengan valores éticos en su vida y en sus tradiciones, pues «sin un código moral, la existencia misma de las tribus primitivas sería imposible [...] Pero estas leyes éticas se mantienen dentro de su propio campo de tradición y de opinión pública, con relativa independencia de las creencias y de los ritos animistas que existen a su alrededor. El animismo inferior no es inmoral, sino amoral» (1981: 404).

Si la audacia de Tylor al formular una teoría de la evolución de las religiones primitivas y bárbaras hizo nacer la antropología religiosa, sin duda la crítica a esa teoría hizo que la nueva disciplina se desarrollara. Robert Lowie hizo la crítica más completa en *Primitive Religion* (1924) y en su reedición (1952), que tiene un largo apéndice y correcciones, donde se responde a las críticas y se actualiza la información. El libro recoge cuatro etnografías religiosas de primitivos (los indios cuervo, los ekoi, los bakaua y los polinesios), critica las teorías en boga de Tylor, Frazer y Durkheim y desarrolla los temas de una etnología de la religión primitiva. Me limito a tres puntos. El primero es su definición de religión. Lowie sostiene que empezar por tal definición sería tan inútil como la del «concepto de “conciencia” en un libro de texto de psicología, o del concepto de “electricidad” en un tratado de física» y que ella sólo se puede entender «*después* de haber terminado el examen de los datos» (1976: 14). Por eso, se limita a una definición mínima de religión, que no es intelectual, como la de Tylor, sino emocional, que encuadra en el «mismo epígrafe fenómenos que desde el punto de vista psicológico pertenecen juntos a una categoría diferenciada ante el resto del universo», incluso a los fenómenos mágicos y religiosos, porque en ambos «se manifiesta la misma o parecida actitud» (1976: 305):

> Mi definición no pretende ser exacta, sino simplemente una definición mínima de las implicaciones psicológicas de la religión; intenta sólo definir el mínimo denominador común a todos los fenómenos religiosos. Como Durkheim, derivo este elemento común de una dicotomía del universo; pero, siguiendo a Marett más que a Durkheim, cifro esta dicotomía no en la arbi-

> traria división entre lo Sagrado y lo Profano, sino en la diversa respuesta ante estímulos normales y anormales, en la *espontánea* distinción de tal modo creada entre lo Natural y lo Sobrenatural, la cual no requiere ninguna preexistente formulación abstracta de la «naturaleza». La respuesta es el pasmo y el temor reverencial; y su fuente es lo Sobrenatural, lo Extraordinario, lo Fantástico, lo Sagrado, lo Santo, lo Divino (1976: 305-306).

Pero esta respuesta de pasmo y de temor reverencial puede darse no sólo ante objetos religiosos, sino ante su negación, como lo reconoce Lowie diciendo que, una vez que se adopta una definición psicológica, «los objetos más divergentes, es más, la propia negación de lo que de ordinario se identifica como objetivo de devoción religiosa, pueden quedar revestidos de valor religioso» (1976: 308). Por eso, la explicación evolucionista que recibe un niño en la escuela puede ser asumida con la misma actitud que la narración bíblica de la creación, y lo mismo sucede con la actitud de muchos frente a los socialismos de Estado marxistas ateos, puesto que «la ortodoxia no cambia de carácter por una sustitución de dogmas eclesiásticos por seculares» (1976: 310). En síntesis, la definición de religión de Lowie es tan unilateral como la de Tylor, sólo que no se centra en la creencia, sino en la emoción religiosa.

El segundo punto es el final de la religión, que era anunciado por muchos de evolucionistas por no poder ella sobrevivir a la ilustración científica. Lowie responde que, si la religión se toma como él la define, «sobrevivirá con toda certeza, puesto que la historia muestra simplemente una transferencia del sentimiento religioso a nuevas manifestaciones de lo Extraordinario o Santo, nunca una extinción del sentimiento en sí»; y si se la define de forma más convencional, «no existe prueba evidente en la historia que permita presagiar su extinción» (1976: 311).

El tercer punto es la crítica de tres grandes estudiosos de la religión. Al criticar a Tylor, Lowie analiza por separado cómo pudo surgir «el concepto de lo relativamente espiritual como opuesto a lo groseramente material» y cómo «*todos* los tipos de entes sobrenaturales se desarrollan a partir de él» (1976: 111). Sobre el primer punto, aunque confiesa que tal teoría es «una pura y simple interpretación psicológica», que explica no sólo datos empíricos, sino también datos sobre la muerte, el sueño y las visiones, que tienen mucha influencia en la mente primitiva, «debe concederse que tiene un alto grado de probabilidad de que

sea cierta. Yo, por mi parte, no he encontrado una hipótesis contraria que pudiera considerarse como serio rival» (1976: 112). Y sobre la evolución de los seres sobrenaturales en una secuencia de lo simple a lo complejo, Lowie se apoya, primero, en *The Making of Religion* (1898) de A. Lang, quien sostenía que en ciertos pueblos primitivos se había encontrado una imagen de Dios eterno, causa de todo, amigo del hombre y guardián del orden moral, que no había podido ser introducida por los misioneros blancos. Y luego en *Der Ursprung der Gottesidee* (*El surgimiento de la idea de Dios*) (1908-1909) de W. Schmidt, quien defendía la creencia en un Dios supremo en las etapas más tempranas de la historia humana. Lowie concluye que las pruebas aducidas por Tylor no son realmente concluyentes. En efecto, aun reconociendo que dicha teoría fue aceptada por los antropólogos por «su consonancia con el pensamiento de la época, la abundancia de la documentación, la bien cimentada reputación de Tylor como cabeza de la nueva ciencia», hay que reconocer que no demostró de forma concluyente «su principio interpretativo hasta el punto de excluir los restantes» (1976: 121).

Al criticar la secuencia evolutiva de Frazer de magia-religión-ciencia, Lowie reconoce, con su habitual riqueza de datos y honestidad intelectual, que «dado el nivel actual de nuestros conocimientos, tanto la magia como la religión se podrían considerar como componentes extremadamente antiguos de la forma humana de ver el mundo» (1976: 144) y sostiene que «no hay motivo para atribuir mayor antigüedad a la magia que a la religión»; tal afirmación, que es hoy admitida por todos, era más fácil de probar para Lowie, quien juzgaba similares la actitud religiosa y la mágica. Y al criticar a Durkheim, Lowie objeta «la temeraria presunción de que en Australia se hallaba representada la cultura primordial de la humanidad» y critica el centro de su tesis que, «al mismo tiempo que deifica a la sociedad, su concepción sobre la misma en el papel de dios es singularmente limitada, puesto que prácticamente identifica la sociedad con la "multitud"»; la sociedad no se identifica con ésta, sino que está basada en relaciones interpersonales nada multitudinarias, y así «el hombre no objetiva a la multitud de la que forma parte como algo distinto y superior a él mismo, sino que se identifica a sí mismo con ella» (1976: 154). Sin embargo, Lowie reconoce que Durkheim tiene una excelente teoría sobre el simbolismo y la aplica a su teoría de la formación de la actitud religiosa, donde la naturaleza del ser venerado no tiene mayor importancia:

> Su forma de tratar el simbolismo me parece excelente. Poca duda cabe de que los símbolos pueden concentrar el fervor religioso en los creyentes sobre ellos mismos y que su sacralidad puede a su vez derramarse en otras direcciones [...]. A este respecto el punto de vista de Durkheim de que la naturaleza específica del objeto venerado no tiene importancia, puede decirse igualmente que coincide por completo con la posición que nosotros hemos asumido. No creo que se puedan tener muchas dudas sobre el hecho de que la personalidad de un soberano puede despertar un sentimiento difícilmente distinguible de la emoción religiosa; y las abstracciones tituladas «Patria» y, bajo ciertas condiciones «Libertad» y «Razón» tienen igual poder (1976: 156-157).

Si bien la pregunta sobre el origen primordial y sobre la evolución unilineal de la religión acabó siendo abandonada por los antropólogos, la pregunta sobre la evolución de ciertas religiones y sobre la formulación de leyes evolutivas de religiones que son «taxonómicamente semejantes», para usar la expresión de ciertos neoevolucionistas, será una pregunta permanente de los antropólogos, porque la dimensión diacrónica es indispensable para entender la dimensión sincrónica.

II. EL ENFOQUE FUNCIONALISTA DE LA RELIGIÓN

Aunque en la crítica de Lowie, discípulo de Boas y de su particularismo histórico, se expone el nuevo enfoque que tendrá buenos estudiosos de la religión como Radin (1937), sin duda los mejores representantes del nuevo enfoque son los «padres» de la escuela inglesa. El iniciador es Malinowski, quien con su trabajo de campo intensivo trata de descubrir la lógica de la cultura. Aunque él no hizo ninguna etnografía religiosa, contribuyó en su ensayo póstumo *Magia, ciencia, religión* (1948) a centrar en la función la investigación de la religión y a criticar las teorías de ésta vigentes, sobre todo las de Tylor, Durkheim, Frazer y Lévi-Bruhl. Como en otros campos de la cultura, el postulado funcionalista es que la religión, en cualquier tipo de sociedad, *tiene sentido*. Así lo recuerda Nadel (Firth, 1957), al afirmar que, en el estudio de la religión, Malinowski «fue el primero que encontró un nuevo modo de contemplar esos fenómenos y una nueva lógica en ellos» y que ésta era la «lógica de la racionalidad. La magia, la religión, la mitología tenían que tener sentido [...], su

búsqueda constante constituyó para nosotros [...] una guía sin la que probablemente no hubiéramos sido capaces de encontrar nuestro camino» (1974: 224).

Sobre Tylor, Malinowski dice que su teoría animista, a pesar de la gran aceptación que tuvo, «se basaba en una serie de datos demasiado angosta y concedía al salvaje un estatus de racionalidad y de contemplación excesivamente alto», añadiendo que, al hacer trabajo de campo, descubrió un primitivo «más interesado en pesca y horticultura, en hechos y festejos de su tribu, que en especulaciones sobre sueños y visiones o en explicaciones de "dobles" o estados catalépticos» y muchos aspectos de su religión que «es imposible encajar en el esquema de Tylor referente al animismo» (1973: 14-15). Sobre Durkheim (1912) y su identificación en la sociedad totémica entre religión y sociedad, porque «el dios del clan [...] no puede ser otra cosa sino el clan mismo» y porque una sociedad contiene todo «para hacer nacer la sensación de lo divino en las mentes de los hombres tan sólo mediante el poder que sobre ellas detenta: pues para sus miembros es lo que Dios para sus adoradores», Malinowski observa, subrayando una vez más el contraste entre el empirismo inglés y el análisis simbólico francés, que la religión primitiva es también personal, que «la efervescencia colectiva es a menudo de naturaleza enteramente secular», que la tradición en las sociedades primitivas une, pero no identifica, lo sagrado y lo profano, y que «el concepto de una «alma colectiva» carece de fundamentación fáctica y es contrario a los métodos de la ciencia social» (1974: 68-69).

Sobre Frazer (1922), Malinowski, que rompe adrede en los términos (magia, ciencia y religión) el orden evolutivo de Frazer, dice que ellos no son etapas del desarrollo, sino sistemas simbólicos que coexisten en todas las sociedades, aunque no tengan la misma importancia: «No existen pueblos, por primitivos que sean, que carezcan de religión o magia. Tampoco existe, ha de añadirse de inmediato, ninguna raza de salvajes que desconozca, ya la actitud científica, ya la ciencia, a pesar de que tal falta les ha sido atribuida» (1974: 13). Partiendo de la magia, la distingue tanto de la religión, porque aquélla es una forma de manipulación, cuyo resultado es automático si se hace bien el rito, mientras que ésta es una forma de súplica y Dios puede responder o no a la súplica del creyente, como de la ciencia, porque ésta «nace de la experiencia, la magia está fabricada por la tradición». Y prosigue:

> La ciencia se guía por la razón y se corrige por la observación; la magia, impermeable a ambas, vive en la atmósfera del misticismo. La ciencia está abierta a todos, es decir es un bien común de toda la sociedad; la magia se oculta, se enseña por medio de misteriosas iniciaciones y se continúa en una tradición hereditaria o, al menos, sumamente exclusiva (1974: 17).

Finalmente, sobre Lévy-Bruhl, Malinowski, aunque señala el mérito de estudiar el «conocimiento primitivo», tan descuidado por la antropología, critica, con pruebas empíricas de su trabajo de campo, su teoría de la «mentalidad prelógica» y de las «participaciones místicas» y su imagen del salvaje que «carece en absoluto de tal sobriedad mental y está, sin remisión y de un modo completo, inmerso en un marco espiritual de carácter místico», y que no tiene «ninguna idea clara de sustancia y atributo, de causa y efecto, de identidad y contradicción» (1974: 23-24), porque el primitivo, al explotar la naturaleza y al escapar del destino, «reconoce las fuerzas naturales y sobrenaturales, y trata de usar de ambas para su beneficio [...]. Sabe que una planta no crecerá por influjo mágico tan sólo, o que una piragua no podrá flotar o navegar sin haber sido adecuadamente construida o preparada» (1974: 33).

Pero Malinowski recoge en el libro citado (1948) un artículo sobre «El mito en la psicología primitiva» que es muy importante para la antropología religiosa. Frente a la interpretación en boga, debida sobre todo a Rivers, del mito como reposición verídica del pasado, que comunica una visión de los hechos, si no verdadera, por falta de pruebas empíricas, al menos verídica, Malinowski se pregunta qué función cumple el mito y responde que justifica los rasgos básicos de la cultura del grupo:

> El mito tal como se da en las comunidades salvajes, es decir en su vívida forma primitiva, no es únicamente una narración que se cuente, sino una realidad que se vive. No es de la naturaleza de la ficción del modo como podemos leer hoy una novela, sino que es una realidad viva que se cree aconteció una vez en los tiempos más remotos y que desde entonces ha venido influyendo en el mundo y los destinos humanos. Así, el mito es para el salvaje lo que para un cristiano de fe ciega es el relato bíblico de la Creación, la Caída y la Redención de Cristo en la cruz. Del mismo modo que nuestra historia sagrada está viva en el ritual y en nuestra moral, gobierna nuestra fe y controla nuestra conducta, del mismo modo funciona para el salvaje su mito (1974: 122-123).

Malinowski añade que el mito no tiene un fin científico, sino que alude a «una realidad primordial, que se narra para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos morales, sumisiones sociales, reivindicaciones e incluso requerimientos prácticos». Así, cumple en la cultura una función indispensable: «expresa, da bríos y codifica el credo, salvaguarda y refuerza la moralidad; responde de la eficacia del ritual y contiene reglas prácticas para la vida del hombre. De esta suerte el mito es un ingrediente vital de la civilización humana» (1974: 124). Más aún, subraya el carácter religioso del mito, a diferencia de otros relatos vigentes en Trobriand, como el cuento popular y la leyenda. Aquél, según la conceptualización nativa descubierta en el trabajo de campo, entretiene por ser «una celebración de temporada y un acto de sociabilidad», la leyenda satisface ambiciones sociales, porque «originada por el contacto con una realidad fuera de uso, abre la puerta a visiones históricas del pretérito» y el mito es no sólo verdadero, sino venerable y aparece cuando «el rito, la ceremonia o una regla social o moral demandan justificante, garantía de antigüedad, realidad y santidad» (1974: 131).

Pasando ya a Radcliffe-Brown (1952), éste tampoco hace ningún estudio de campo sobre religión, pero en una conferencia sobre el papel de ésta en la sociedad hace seis importantes sugerencias sobre el tema. La primera es que, para entender «una religión particular, tenemos que estudiar sus efectos. La religión, por tanto, ha de ser estudiada *en acción*», y así hay que abandonar la pregunta del origen o evolución de la religión, para estudiar su función o efectos en la sociedad. La segunda es, contra todo lo predecible por sus fríos análisis de los rituales, entrar en un camino no transitado por los antropólogos y estudiar empíricamente el sentimiento religioso de cada culto, que tiene rasgos generalizables, aunque tenga también rasgos propios de cada individuo (1972: 201). La tercera es que en la religión se debe examinar sobre todo «las acciones religiosas específicas, las ceremonias y los ritos colectivos e individuales» (1972: 201-202), pues, aunque la creencia sea lógicamente más importante, pues nadie realiza un rito sin tener la respectiva creencia, la visibilidad, la persistencia y la polivalencia semántica del rito han hecho muy provechosa su investigación. La cuarta es que el énfasis dado a la fe no es universal en todas las religiones, sino propio de la evolución religiosa de ciertas sociedades complejas, donde Radcliffe-Brown alude sin duda al cristianismo protestante (1972:

202). La quinta es que hay que estudiar la relación entre religión y estructura social, que es muy grande en las sociedades tradicionales, como lo muestra el culto a los antepasados y el totemismo australiano, y en las religiones nacionales de judíos y romanos, y en cambio mucho menor en las sociedades modernas seculares y pluralistas (1972: 202). Aquí Radcliffe-Brown retoma el tema de la función social de la religión que han tratado Robertson Smith, Fustel de Coulanges y Durkheim y guiado su propio estudio «durante cerca de cuarenta años» (1972: 201), critica la tesis de Tylor de que sólo «las religiones más elevadas están especialmente en la moralidad y que el elemento moral está escasamente representado en las religiones de las razas de más bajo nivel» (1972: 196) y añade que «lo que hace al hombre un animal social no es cierto instinto de grupo, sino el sentido de dependencia en sus innumerables formas», es decir la dependencia tanto ante poderes superiores como a las normas del propio grupo. La sexta es estudiar esta doble dependencia, que es la principal función social de la religión, porque lo que se «expresa en todas las religiones es lo que he llamado sentido de dependencia en su doble aspecto, y que las religiones cumplen su función social manteniendo constantemente este sentido de dependencia» (1972: 202).

Finalmente, Evans-Pritchard, quien no sólo hace la crítica definitiva del evolucionismo religioso (1965), sino que es el primero en estudiar sobre el terreno la magia (1937) y la religión (1956). En esta excelente etnografía, sólo igualada por la de G. Lienhardt (1961), presenta cuatro puntos básicos sobre la antropología religiosa en la introducción y en las conclusiones. En primer lugar, reivindica la especificidad de la religión, que, por prejuicios racionalistas, se ha confundido con los ritos o los valores, olvidando su finalidad de comunicación con Dios: «opino que la religión es un tema de estudio *sui generis*, algo así como lo que ocurre con el lenguaje o el derecho», y así no se siente obligado a describir los ritos de paso, «que no son propiamente fenómenos religiosos. Por el contrario, intentaré poner al descubierto cuál es el significado religioso, si es que hay alguno, que se esconde tras esas ceremonias», ni a presentar todos los juicios morales de los nuer, sino sólo «en cuanto hagan referencia directamente a su modo religioso de pensar y de actuar» (1982: 12). En segundo lugar, señala que en dicha disciplina debe prescindirse de las ideas del investigador, aunque piensa que la persona religiosa «siente y piensa —y escribe también— sobre la creencia de otros pueblos de manera muy diferente al

que no presta tal asentimiento», cosa que no ocurre cuando se estudian otros temas, por ejemplo el parentesco (1982: 11); pero no explica las razones de ello y aun parece contradecirse en la *Aquinas Lecture* de 1959, donde analizó la actitud de los antropólogos ante la religión, que había sido «hasta el momento en gran parte fríamente hostil», y sostuvo que «para el estudio de la antropología, la fe, en un sentido u otro, tiene poca importancia» (Evans-Pritchard 1974: 24).

En tercer lugar, dice que la etnografía religiosa, además de describir, debe contribuir a una «eventual clasificación de las filosofías africanas» (1972: 371), lo cual no significa abandonar la estructura empírica de la antropología social por estructuras profundas propias del estructuralismo francés, ni estudiar las filosofías de África en vez de sus religiones, sino clasificar éstas según patrones, al modo de las «configuraciones» de Benedict (1934): «Se descubrirá que una de estas creencias, o sistema de creencias, dominará sobre las demás, dándoles al mismo tiempo una forma, una configuración y un color característico» (1972: 371); así la configuración religiosa de la mayoría de los bantúes es el culto a los antepasados, la de muchos pueblos sudaneses, la brujería, la de los nuer, la idea de Espíritu, etc.; por esta preeminencia del Espíritu los nuer casi desconocen otros rasgos religiosos africanos y así dan poca importancia a almas de los muertos, no tienen ideas animistas y atribuyen un papel secundario a la brujería. Así Evans-Pritchard refuta a los estudiosos de religiones primitivas que, sin haber hecho trabajo de campo y con información poco fidedigna, suponían universales el animismo, la magia o los espectros. Luego refuta también a quienes sostienen que la religión primitiva es muy ritualista, poco ética y de escaso valor personal:

> Otro rasgo negativo de la religión nuer es la completa ausencia de rituales, entendido esto en el sentido de ceremoniales, interdicciones, etc., de tanta importancia entre otros pueblos africanos. Las interdicciones nuer no son en absoluto de orden ritual, sino de orden moral, de modo que su infracción trae como consecuencia un estado de impureza moral o de pecado, cuyas manifestaciones lógicas suelen ser la enfermedad o cualquier otra desgracia. Por otro lado, lo que realmente cuenta a la hora del sacrificio no es tanto el estado externo o físico del sacrificante cuanto su disposición interna [...] Domina un fuerte sentimiento de dependencia respecto a Dios y de confianza en Él más que en cualquier otro poder o instancia de tipo humano

> [...] estamos ante una relación íntima y personal del hombre con Dios (1982: 373-374).

Y en cuarto lugar Evans-Pritchard sostiene que la religión, aunque cumpla funciones sociales o culturales, es un estado interior o una «relación entre el hombre y Dios que trasciende todas las formas» (1982: 377), lo que le lleva a reemplazar el enfoque predominante de estudiar las funciones de la religión por el del estudio de la relación con Dios. Pero, como los nuer «pueden hablar de su experiencia del Espíritu, pero poco o nada del Espíritu propiamente dicho» por ser «un misterio que se esconde tras los nombres, las apariencias totémicas, etc., en que aparece representado», Evans-Pritchard duda que el antropólogo pueda decir mucho y piensa que «debe ceder el lugar al teólogo», frase final del libro. No es claro el sentido de esta frase. Sin duda la antropología es una ciencia que analiza el comportamiento religioso en distintas sociedades, en el cual la experiencia subjetiva tiene mucha importancia y Evans-Pritchard ha contribuido a subrayarla; pero, por su carácter empírico, la antropología sólo analiza y hace generalizaciones sobre lo que dice el creyente de su comunicación con Dios y de sus sentimientos en la celebración de los ritos, y no dice nada sobre la verdad de esa comunicación: para hacer esto no necesita del teólogo; en cambio, éste, que parte de la revelación de Dios en distintas tradiciones religiosas, puede manejar nuevos criterios para descubrir la verdad de la comunicación.

III. EL ENFOQUE SIMBÓLICO DE LA RELIGIÓN

La pregunta sobre el significado de la religión para el creyente puede responderse de varias maneras. Geertz, en su artículo sobre antropología de la religión publicado en el *Diccionario* de Sills (1974-1977) sostiene que en enfoque simbólico no hay «una tendencia analítica, una figura central en torno a la cual se pueda ordenar el debate, ni un sistema que relacione entre sí las diferentes corrientes» (IX: 224) e incluye en el mismo la fenomenología de Mircea Eliade, el pensamiento primitivo de Lévy-Bruhl y el estructuralismo de Lévi-Strauss, para añadir:

> Como demuestran los recientes trabajos de Evans-Pritchard, R. G. Lienhardt, W. E. H. Stanner, Victor W. Turner, Germaine Dieterlen, Meyer Fortes, Edmund R. Leach, Charles O. Frake,

> Rodney Needham y Susanne K. Langer, el análisis de las formas simbólicas está configurándose en una corriente importante en el estudio de la religión [...]. La obra de cada uno de estos investigadores responde a un enfoque distinto, pero todos parecen compartir la convicción de que es necesario interpretar las religiones como lo que son: sistemas de ideas relativas a la forma y esencia última de la realidad (IX: 226).

Sin embargo, me limito al enfoque de Geertz, quien estudia la religión como hecho subjetivo y tal como se da en el creyente, a diferencia del enfoque objetivo de Durkheim (1912). Para éste la religión es «un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas [...], que unen en una misma comunidad llamada iglesia a todos aquellos que adhieren a ellas» (1968: 49), mientras que para Geertz es:

> [...] un sistema de símbolos, que actúa para establecer en el hombre estados de ánimo y motivaciones, que son fuertes, penetrantes y duraderos, por medio de concepciones globales del sentido de la vida, y que reviste dichas concepciones de una atmósfera tal de verdad, que los estados de ánimo y las motivaciones parecen efectivamente de acuerdo con la realidad (1965: 206).

O, dicho de otro modo, la religión es una perspectiva que se expresa en actitudes y motivaciones profundas, se legitima por la autoridad de la hierofanía y se conserva por la acción ritual, y sirve para dar un sentido transcendente a la vida. Amplío estos cuatro puntos:

1) Una perspectiva es un modo de ver la vida y de construir el mundo. La perspectiva religiosa contrasta con otras tres que se usan a menudo: la del sentido común, la científica y la estética. La primera es «la simple aceptación de que el mundo, sus objetos y procesos son lo que parecen ser» y puede considerarse una forma de realismo ingenuo. La segunda no acepta el mundo sin más, sino que introduce «la duda deliberada [...] y el intento de analizar el mundo en términos de conceptos formales, cuya relación con los conceptos informales del sentido común es cada vez más problemática» y es una forma de realismo crítico. La tercera cuestiona también la experiencia diaria, pues la ignora, «se sitúa con vehemencia en lo aparente y se embelesa con lo externo» (1965: 212) y es una forma de idealismo ingenuo. Y la perspectiva religiosa se ubica en «lo realmente real» y es una

forma de idealismo crítico. En resumen, el hombre del sentido común acepta los hechos tal como aparecen, el científico profundiza en ellos para descubrir sus causas por las ciencias naturales y humanas, el artista prescinde adrede de los hechos y se ubica en un mundo ideal, y la persona religiosa busca la explicación última y se sitúa en lo realmente real. Estas perspectivas no son contradictorias, sino complementarias, y cualquier hecho, como un accidente de automóvil, puede explicarse por cada una de ellas.

2) La perspectiva religiosa opera por un conjunto de símbolos. Para Geertz, símbolo es no sólo el rito, sino todo «objeto, acto, suceso, cualidad o relación que sirve de vehículo de una concepción, donde la concepción es el significado del símbolo» (1965: 206), como la creencia, la organización, la ética y el sentimientos de cada sistema religioso, pues todos inducen en el creyente dicho sistema. Pero tales símbolos, a la par que inducen la perspectiva religiosa, condicionan al sujeto para ella, como ocurre con toda cultura. Esto explica dos hechos importantes. Uno es que la propia perspectiva religiosa genera una certeza subjetiva que no se cuestiona, lo que explica que, aun en épocas de gran movilidad religiosa como la actual, la mayoría de la gente muera en la religión en la que nació, aunque pueda cuestionarse desde la ciencia de la religión, la filosofía o la teología para llegar a una certeza más objetiva. Y el otro es que, cuando se da mucha importancia a la perspectiva religiosa, puede haber incapacidad para captar otras perspectivas; así las personas que tienen una visión sacralizada, en la que Dios o sus intermediarios actúan directamente en el mundo, pueden mezclar las perspectivas y dar a la injuticia social explicaciones religiosas. Para Geertz «las concepciones religiosas se extienden más allá de sus contextos metafísicos [...], de modo que un amplio campo de la experiencia intelectual, emocional y moral pueda ser conformado de forma significativa» y, por otra parte, «los estados de ánimo y las motivaciones, que la orientación religiosa produce, emiten una luz indirecta, lunar, sobre los sólidos trazos de la vida secular de la gente» (1965: 215). Así Geertz acepta el influjo de la perspectiva religiosa fuera de su campo específico y reconoce la utilidad del estudio de las correlaciones entre la religión y otros aspectos de la cultura, por ejemplo la creencia en Dios y el nivel educativo de un grupo social; pero, para él, importante es analizar cómo se da ese influjo de la religión sobre la vida secular y, por eso, juzga que las ciencias humanas deben desarrollar un análisis teórico de

la acción simbólica similar al que ya tienen para la acción social o psicológica (1965: 216).

3) La perspectiva religiosa se legitima por la autoridad de la hierofanía, que varía con el tipo de religión (tribal, carismática, escriturística, sacerdotal...) y que explica la aceptación de la fe por el creyente, quien no cree lo que conoce, sino más bien conoce lo que cree. Por otra parte, la perspectiva religiosa se mantiene por los ritos, pues en la celebración de éstos es cuando «los estados de ánimo y las motivaciones que los símbolos sagrados inducen en el hombre y las concepciones globales del sentido de la existencia humana se encuentran y refuerzan mutuamente». Al margen del papel que pueda jugar Dios en la fe, tema sobre el que el científico no puede «pronunciarse [...] a favor o en contra», la convicción religiosa se genera en la acción ritual (1965: 213), como ocurre con cualquier otra relación, y así la amistad entre dos personas no puede mantenerse si no se actualiza con actos o gestos de amistad. Por eso, los ritos son, no sólo «modelos de» lo que se cree, sino también «modelos para» creerlo, pues son «materializaciones o realizaciones de la religión [...] En esos dramas plásticos los hombres tocan su fe, en la medida en la que aquéllos la retratan» (1965: 214). Además no debe confundirse la vivencia de la fe, que sólo puede darse en los ritos, y en consecuencia con la fe, que se manifiesta sobre todo en seguir la conducta ética exigida por la fe.

4) La perspectiva religiosa sirve para resolver el problema del sentido de la vida. Aunque la religión suele cumplir ciertas funciones sociales, sirve también al individuo para explicarle su origen, su fin y su relación con las demás realidades. Geertz analiza cómo la religión sirve para convertir el *caos* que amenaza cada día, o sea lo que no se entiende, no se soporta o se cree injusto, en *cosmos*. Al analizar lo que no se entiende, recuerda el clásico estudio de Evans-Pritchard sobre la brujería entre los azande, donde éstos explican que un árbol se caiga sobre una persona y la mate por la brujería, sin negar por ello las causas «naturales», pues el árbol se había apolillado y el hombre se había sentado debajo por estar cansado. Al analizar lo que no se soporta, sostiene que, para la mayoría de las religiones, la vida es dura y así el sufrimiento, como problema religioso, no es cómo evitarlo, sino cómo soportarlo. Finalmente, al analizar lo que se cree injusto, afirma que el problema en torno al mal es del mismo orden que «el problema de lo que no se entiende o no se soporta. La extraña opacidad de ciertos acontecimientos

[...] suscitan en nosotros la incómoda sospecha de que quizás el mundo y, por tanto, también la vida del hombre en el mundo carecen de verdadero orden». Sin embargo, la respuesta religiosa «a esta sospecha viene a ser siempre la misma: la formulación, mediante símbolos, de una imagen en la que el orden del mundo adquiere tal perfil de autenticidad, que es capaz de explicar [...] los enigmas y hasta las paradojas de la experiencia humana» (1965: 211). Aunque el hombre religioso explica el caos existencial por la perspectiva religiosa, es posible, sobre todo en sociedades tradicionales con escaso conocimiento científico, que se explique religiosamente también el caos social, que se debe no tanto a los límites de la condición humana como a la mala organización del sistema sociopolítico.

El enfoque simbólico de Geertz no sólo completa el evolucionista y el funcionalista, sino que responde a una pregunta más pertinente, pues sin duda es más importante el significado de los hechos culturales que su origen o su funcionalidad. Pero si Geertz subraya certeramente el sentido que la religión da al creyente por medio de su concepción global de la vida, la necesidad del rito para vivir la fe y la dimensión cultural de la religión, no expone operativamente los estados de ánimo y las motivaciones de la perspectiva religiosa, y así no hay o, al menos, no conozco estudios empíricos sobre tales estados de ánimo y motivaciones.

Termino con una referencia a temas actuales de la antropología religiosa. Desde luego sólo presento algunos y me remito a mi obra *Tierra encantada. Antropología y religión en América Latina* (2002). En general, puede decirse que la antropología religiosa tiene mucho trabajo por delante, porque la religión, contra las predicciones de ciertos teóricos sociales, no sólo no ha desaparecido en la sociedad actual, sino que se ha hecho más variada y compleja, y porque la sociedad, contra las predicciones de otros teóricos sociales, no sólo no se ha hecho uniforme por la modernización y la globalización, sino que ha mantenido y aun aumentado, bajo ciertas formas culturales globales, las diferencias étnicas. Por otra parte, hay preguntas que sin duda han desaparecido y así la antropología no está interesada en analizar el origen de la religión en la humanidad, a pesar de la creciente información que hay sobre la aparición del hombre sobre la tierra, y acepta que la religión apareció al mismo tiempo que el hombre, ni en descubrir leyes generales de la evolución de las formas religiosas; pero esta pregunta sobre el origen y evolución de religiones concretas sigue siendo necesaria para

entender el funcionamiento y el significado de esas religiones. Por eso, me limito a señalar algunos temas:

1) *Religión y magia*. Una vez que la antropología ha establecido la especificidad de estas dos formas del pensamiento y la acción humana, al margen de secuencias evolutivas de cualquier tipo, hay que seguir profundizando en las diferencias entre estas dos categorías, sobre todo desde que la crisis de la modernidad ha traído el retorno de los brujos y la de las Iglesias institucionales ha dejado un campo libre para respuestas religiosas que ofrecen seguridad a precios excesivos.

2) *Mito y rito*. Éstos han sido y seguirán siendo dos dimensiones importantes de la religión. La antropología ha hecho un gran esfuerzo en la reivindicación del mito como lenguaje y como fuente de sabiduría y hoy, de vuelta de las ideas claras y distintas de la Ilustración, el mito cobra nuevo interés. Por su parte los ritos, cuyo análisis en otras culturas es tarea esencial de la antropología para Radcliffe-Brown en su artículo «Tabú» (1972), pero que han sufrido cierta con la secularización, cobran creciente importancia porque no puede haber religión sin ritos.

3) *Experiencia y éxtasis*. La experiencia subjetiva religiosa, a pesar de su importancia en el sistema religioso, ha sido poco estudiada por la antropología de la religión y aun se ha dicho que es un tema más propio de la psicología; sin embargo, los sentimientos religiosos tienen una forma o un trasfondo cultural que debe investigar el antropólogo, sobre todo en nuevas formas religiosas, que están dominadas por el entusiasmo y que son una clara reacción contra la secularización dominante. Por su parte, el éxtasis, elemento decisivo en el análisis de viejas religiones chamánicas, se ha hecho más presente en ciertas formas de pentecostalismo y en otras formas religiosas postmodernas.

4) *Ética y política*. La ética fue siempre un ingrediente de la religión, aunque los sistemas religiosos den distinto énfasis a la dimensión ética; sin embargo, hay pocas investigaciones sistemáticas sobre esta dimensión. Desde que la Ilustración trajo, en amplios sectores de la sociedad moderna, una ética laica ha habido necesidad de hacer investigaciones comparativas entre ésta y la ética religiosa, investigaciones que deben extenderse con más razón a la ética posmoralista, que, según Lipovetsky, «no consiste sólo en afirmar la ética como esfera independiente de las religiones reveladas, sino en disolver socialmente su *forma* religiosa: el deber mismo» y, además, «corona los derechos individuales a la autonomía, al deseo, a la felicidad y sólo otorga

crédito a las normas indoloras de la vida ética» (1996: 12-13). Por su parte, la política ha estado bastante vinculada a la religión en distintas culturas, y el fenómeno de la separación de Iglesia y Estado es relativamente moderno. Sobre el influjo de la religión en la cultura política se ha reflexionado mucho siguiendo a Max Weber (1914), pero la aparición del fundamentalismo en distintas religiones y la perplejidad que sigue dominando a muchos, tras el atentado terrorista de las torres gemelas de Nueva York del 11 de septiembre de 2001, hacen que haya que investigar más las relaciones entre religión y política.

5) *Sincretismo y eclecticismo*. Aunque las formas religiosas sincréticas han sido un tema clásico de la antropología de la religión, y se han hecho buenas descripciones y clasificaciones, hay pocas teorías generales sobre el sincretismo, que sigue presente en muchas sociedades tradicionales. En cambio, en el mundo moderno está presente sobre todo el eclecticismo. Mientras que el sincretismo es un fenómeno colectivo, de gran duración, que se ha dado con ocasión de las conquistas imperiales para defender la propia verdad religiosa, el eclecticismo es un fenómeno individual, bastante precario, que se ha dado en las crisis civilizatorias y donde los individuos no están tan preocupados por la verdad como por la funcionalidad de los elementos religiosos que se asumen para construir su propia religión personal.

6) *Secularización y conversión religiosa*. Son dos hechos antagónicos, muy presentes en el mundo actual, que debe investigar la antropología de la religión. Por una parte, hay que conocer mejor las clases y tipos de secularización, porque, aunque ésta se dé en la sociedad, no es tan universal, como sucede en América Latina, ni tan unívoca como se afirmó y se puede convertir en profecía que se cumple por sí misma. Y, por otra, hay que estudiar la conversión a distintas iglesias y nuevos movimientos religiosos en este mundo tan móvil religiosamente y donde impera cierto nomadismo religioso; tal estudio exige conocer las razones del contacto y de la conversión, tanto explíticas como implícitas, así como las implicaciones culturales y políticas que ésta puede tener en la cultura de los conversos.

7) *Increencia y agnosticismo*. Es indudable que ambos fenómenos se dan también en el mundo tradicional. Aunque en general puede afirmarse que hay más agnósticos que incrédulos, hay que investigar las razones personales y los hechos culturales que llevan a determinadas personas a tomar una postura de increen-

cia o de agnosticismo. Y en este caso hay que examinar cómo dichas personas resuelven el problema del sentido de la vida y se dotan de un referente ético consistente, que son dos funciones que la mayoría de los pueblos atribuyen a su propia religión.

IV. LA ANTROPOLOGÍA RELIGIOSA EN LA CRÓNICA HISPANO-COLONIAL

Esta antropología tiene una temática diferente por el contexto cultural en que nace y los problemas que plantea; está preocupada no sólo con el origen, el funcionamiento y el significado de las religiones americanas, sino también con el de su verdad, dentro de la perspectiva cristiana de la revelación de Dios en Jesucristo; por eso, la teología imperante, a base de textos bíblicos como «los dioses de los paganos son demonios» (Sal 96, 5) consideraba demoníacas las religiones indígenas y justificaba su destrucción; esto desata la reflexión de muchos que, a pesar de abordar un problema teológico, manejan argumentos antropológicos. Por eso, sostengo que el estudio de las religiones americanas por muchos cronistas, tanto religiosos como laicos, hizo nacer la antropología religiosa en la América española. En un reciente artículo (2001) analicé cómo la evangelización andina influyó en el nacimiento y desarrollo de la antropología; ahora retomo el análisis, pero lo extiendo a toda evangelización hispano-americana y, en cambio, lo limito a la antropología religiosa. En ésta se abordan cuatro temas: descripción de las religiones indígenas, tradición oral y mitos, análisis de los rituales, y conversión cultural y resistencia indígena.

1. *Descripción de las religiones americanas*

La mayoría de los cronistas, que siguen el esquema de historia natural y moral, describen las religiones indias en la historia moral y señalan un fuerte contraste entre las altas culturas de México y Perú, que son las «más religiosas» del mundo, y ciertos pueblos amazónicos, que parecen «ateos». Pero son los cronistas religiosos quienes describen más las religiones indígenas. Acosta, en el *De procuranda indorum salute* (1588), que tiene mucho de antropología religiosa aplicada, aconseja al sacerdote: «es menester que haga refutación particular de los dioses y huacas y otras supersticiones particulares que son especiales de su pueblo. En

su investigación y estudio empleará un trabajo utilísimo y totalmente necesario» (1987: 269). Muchos jesuitas-cronistas de la América española que figuran en mi antología (Marzal, 1992 y 1994) hacen buenas etnografías religiosas. Pero la mejor es la del franciscano Sahagún (1956). Éste no sólo hizo una minuciosa descripción de las creencias, ritos, formas de organización y normas éticas de la religión azteca, transcribiendo extensas oraciones y discursos rituales, sino que inventó el método etnográfico mucho antes que la antropología anglosajona. En efecto, él hizo un largo trabajo de campo con buenos informantes, jóvenes auxiliares trilingües y viejos códices, buscó la lógica interna de los hechos, por ejemplo en los sacrificios humanos, sometió los datos recogidos a la criba de informantes de otros dos sitios donde estuvo trabajando y escribió su libro en náhualt (caso único en la historia de la antropología), que era necesario para descubrir tanto «los vocablos de esta lengua con sus propias y metafóricas significaciones» (1956: I, 27) como la experiencia religiosa, que se expresa en lengua materna.

2. *Tradición oral y significado del mito*

Otro tema fue la tradición oral, que los misioneros recogieron e interpretaron. Destacan, en el mundo azteca, el mismo Sahagún, en el andino, Ávila (¿1598?), y en el maya, el anónimo quiché del *Popol Vuh*, transcrito por el dominico Jiménez (1722). Me limito a Ávila, quien recoge los ciclos de los personajes de los mitos quechuas y describe los ritos, destacando su legitimación por los mitos y su evolución como mecanismos de resistencia y de adaptación a las fiestas católicas; además, interpreta las costumbres y aun los conflictos de los mitos con un enfoque funcional. Otros cronistas consideran los mitos una reposición verídica del pasado, como ciertos antropólogos evolucionistas del XIX. Tal interpretación permitió resolver el problema de la demonización de las religiones indias. Todos partían de la gran similitud que había entre éstas, sobre todo las de las altas culturas, y el cristianismo, y la explican de tres modos. La similitud se debe, según Acosta, a una «parodia diabólica», por la que el demonio engañó a los indios, aunque Dios se desquitó, haciendo que éstos recibieran fácilmente el cristianismo, tan parecido a su religión. Se debe a que los indios conocen a Dios con la luz natural de la razón, explicación que se hace más general en el siglo XVIII, por ejemplo, en Clavijero, para quien las religiones indias no eran demoníacas,

sino naturales. O se debe a que dichas religiones nacen con la predicación apostólica («cristianización originaria»), aunque con el tiempo se fueron desfigurando. Así Valera atribuye ciertos rasgos cristianos de la religión incaica, como creer en Dios todopoderoso e invisible, en el demonio y en la resurrección de los muertos, a la predicación del apóstol Bartolomé, de quien decían que era una estatua del templo del Sol del Cuzco y en cuyo honor organizaron los mestizos una cofradía por representar sus dos tradiciones. Pero el gran defensor de la tesis era el agustino criollo Calancha (1639). Éste argumenta *a priori,* diciendo que quienes no la aceptan «van contra las leyes natural, divina y positiva y agravian a la misericordia y justicia de Dios», que no envió ningún apóstol al «otro medio mundo mayor», y *a posteriori*, recogiendo la extensa tradición oral sobre personajes que en distintos lugares predicaron verdades cristianas. Más aún, Calancha ve ciertos mitos como deformación de esa predicación; así, al presentar las religiones de la costa peruana, de la que es el mejor cronista, narra el mito de Vichama y lo compara con el del Génesis en pares de mitemas de sabor estructuralista, para concluir: «conjuntando trozos, como razones de carta rota» y «quitando cláusulas, añadiendo ficciones, asentaron deprabándolo su principio» (1639: 414).

3. *Análisis de rituales*

Un tercer tema es el análisis de los ritos. Algunos cronistas no sólo los describen en sus etnografías, sino que los analizan para conocer su significado profundo, como hace Calancha con los mitos. De este modo se libraba a los indios del estigma de la idolatría y se confirmaba la cristianización originaria. Así el Inca Garcilaso (1609) sostiene que el rito que hacían los indios al llegar con carga a las *apachetas*, depositando en la cumbre su ofrenda (un pelo, una ceja o la bola de coca), no era un rito idolátrico al monte, sino una acción de gracias a Dios. Se basa en su conocimiento del quechua, pues el término *apachec-ta* no es una palabra para designar al monte, al que se diviniza, sino el dativo del participio del verbo *apachec,* y significa «al que hace llevar» y es un gesto de gratitud a Dios por su ayuda: «entendían los indios, con la lumbre natural, que se debía dar gracias y hacer alguna ofrenda al Pachacamac [...], que ellos adoraban mentalmente por haberles ayudado en aquel trabajo» (1992: 78). Por su parte, Valera, en su *Relación*, cuenta que los incas tenían templos

artificiales y naturales y que ciertas realidades naturales, como montes, cuevas o ríos, eran templos de Dios, «no por entender que había allí alguna divinidad [...], sino porque creían que el gran Dios Illa Tecce había criado y puesto allí aquella tal cosa [...], para que sirviese como lugar sagrado y como santuario donde él y los otros dioses fuesen adorados» (1968: 157). Finalmente, Las Casas no sólo cristianiza los ritos indios, sino que también, como sostiene Gutiérrez (1992), defiende el valor subjetivo, base de la libertad religiosa, de las costumbres religiosas de los indios y «le permite —sin aprobar, lo hace notar en varios momentos, éticamente el hecho— discernir el sentido religioso de actos, como los sacrificios humanos, que provocaban repulsión a sus contemporáneos» (1992: 262).

4. *Conversión cultural y resistencia indígena*

Es un cuarto tema de la antropología religiosa colonial. Muchos misioneros sabían que no podía hacerse una evangelización que partiera de cero. Acosta (1588) formula el gran principio de la evangelización: «En los puntos en que sus costumbres no se oponen a la religión o a la justicia, no creo que se les deba cambiar así porque sí. Hay que conservar sus costumbres patrias y tradicionales que no vayan contra la justicia» (1984: 587). Pero hay reflexión etnológica no sólo al plantear la evangelización, como lo hace Acosta en muchas páginas, sino al analizar los éxitos y fracasos de la misma. Así el franciscano Mendieta (1604) hace un detenido análisis de la evangelización azteca, señalando los métodos y resultados con profundidad. Por su parte, el jesuita Arriaga (1621), que acompañó a los visitadores de la extirpación de la idolatría, hace un convincente análisis del fracaso de la primera evangelización andina, por el uso de métodos inadecuados y por la resistencia de los indios, que se escondían en formas sincréticas.

En síntesis, es indudable que las muchas etnografías sobre las religiones americanas de los cronistas y su reflexión sobre el complejo proceso de transformación religiosa de los indios facilitaron que se crearan conceptos y se formularan leyes que hicieron nacer una verdadera antropología religiosa.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, J. (1984 y 1987), *De procuranda indorum salute* [1588], Madrid: CSIC.

Arriaga, P. J. (1968), *La extirpación de la idolatría en el Perú* [1621], en Esteve Barba, F., 1968.

Ávila, F. (1966), *Dioses y hombres en Huarochirí*, Lima: Museo Nacional de Historia.

Benedict, R. (1967), *El hombre y la cultura,* Buenos Aires: Sudamericana.

Calancha, A. (1639), *Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú*, Barcelona: Pedro Lacavallería.

Durkheim, E. (1968), *Las formas elementales de la vida religiosa* [1912], Buenos Aires: Schapire.

Esteve Barba, F. (1968), *Crónicas peruanas de interés indígena*, Madrid: BAE.

Evans-Pritchard, E. E. (1973), *Las teorías de la religión primitiva* [1965], Madrid: Siglo XXI.

Evans-Pritchard, E. E. (1974), «Los antropólogos y la religión», en *Ensayos de antropología social*, Madrid: Siglo XXI, pp. 24-43.

Evans-Pritchard, E. E. (1976), *Brujería, magia y oráculos entre los azande* [1937], Barcelona: Anagrama.

Evans-Pritchard, E. E. (1980), *La religión nuer* [1956], Madrid: Taurus.

Frazer, J. (1965), *La rama dorada* [1922], México: FCE.

Garcilaso, Inca (1992), *Comentarios reales de los Incas* [1609], 2 vols., Lima: Fondo de Cultura.

Geertz, C. (1965) «Religion as a Cultural System», en W. Lessa y E. Vogt (eds.), *Reader in Comparative Religion*, New York: Harper and Row, pp. 204-216; v. e. en Geertz, 1987, cap. 4, pp. 87-116.

Geertz, C. (1974-1977), «Religión: estudio antropológico», en D. Sills (ed.), *Diccionario Internacional de las ciencias sociales*, Madrid: Aguilar, vol. IX, pp. 220-226.

Geertz, C. (1987), *La interpretación de las culturas*, México: Gedisa.

Gutiérrez, G. (1992), *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.

Jiménez, F. (1929), *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala* [1722], Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia.

Lienhardt, G. (1985), *Divinidad y experiencia. La religión de los Dinkas* [1961], Madrid: Akal.

Lipovetsky, G. (1994), *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona: Anagrama.

Lowie, R. (1976), *Religiones primitivas* [1924], Madrid: Alianza.

Lubbock, J. (1987), *Los orígenes de la civilización* [1870], Barcelona: Alta Fulla.

Malinowski, B. (1948), *Magia, ciencia y religión,* Barcelona: Ariel.

Marzal, M. (1992 y 1994), *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial,* 2 vols., Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Marzal, M. (2001), «Antropología y evangelización andina», en M. León-Portilla (coord.), *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*, México: FCE, pp. 399-423.

Marzal, M. (2002), *Tierra encantada. Antropología y religión en América Latina*, Madrid: Trotta.

Mendieta, J. (1971), *Historia eclesiástica indiana* [1604], México: Porrúa.

Nadel, S. (1974), «Malinowski, sobre la magia y la religión», en R. Firth *et al., Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, Madrid: Siglo XXI, pp. 221-225.

Radcliffe-Brown, R. (1972), «Tabú» y «Religión y sociedad», en *Estructura y función en la sociedad primitiva* [1952], Barcelona: Península, pp. 153-173 y 175-202.

Sahagún, B. de (1956) *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 vols., México: Porrúa.

Tylor, E. (1980), *Cultura primitiva* [1871], 2 vols., Madrid: Ayuso.

Valera, B. (1968) *Relación de las antiguas costumbres de los naturales del Perú*, en Esteve Barba, F. (1968).

Weber M. (1987), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* [1914], Barcelona: Península.

PSICOLOGÍA Y RELIGIÓN

Carlos Gómez Sánchez

I. PROBLEMAS, MÉTODOS, CORRIENTES

A pesar del notable y creciente desarrollo de las ciencias de la religión, la psicología de la religión no se encuentra todavía hoy bien definida. Asociada en ocasiones a otras disciplinas, como la historia y la sociología, se carece aún, como alguna vez se ha hecho notar (Deconchy, 1970: 146, 169), de las variables fundamentales, de los indicadores y parámetros que nos permitan diferenciar, entre la diversidad de tipos de comportamiento humano, aquellos que vayamos a considerar religiosos. Tampoco se posee un método bien definido con el que estudiarlos, pese a la variedad de los utilizados (encuestas, tipologías de las actitudes, test proyectivos, estudios psicopatológicos), todo lo cual, a su vez, es deudor de la pluralidad de estrategias de investigación en que la psicología general misma se encuentra dividida.

Desde comienzos del siglo XX, como herencia y contraposición a la psicología experimental desarrollada por W. Wundt a fines de la centuria anterior, tres grandes paradigmas parecían disputarse la primacía de la investigación psicológica: el conductismo, la teoría de la *Gestalt* y el psicoanálisis, a los que cabría añadir otras tendencias más o menos dependientes de determinadas concepciones filosóficas y a las que cabría agrupar bajo el rótulo de «psicología fenomenológica». Andando el tiempo, y asumidas las aportaciones más duraderas de la psicología de la percepción de la *Gestalt*, el psicoanálisis y el conductismo se repartirían el campo psicológico, sin llegar a puntos de encuen-

tro lo suficientemente estables como para facilitar una verdadera unificación. Matizadas las posiciones más radicales del conductismo inicial, gracias a la introducción de variables cada vez más complejas en el esquema del que se servían para estudiar la conducta humana (en cuanto respuestas públicamente observables a estímulos asimismo observables), variables que tendían a subrayar la importancia de la elaboración de esas *respuestas*, incluyendo ahí también las *propuestas* efectuadas por el individuo, el cognitivismo ha heredado, sofisticándolos, muchos de sus postulados. Y a los modelos anteriores deben agregarse los emparentados con la psicología genética de Piaget. Pero, de todas esas corrientes, la teoría psicoanalítica ha sido la única en generar una psicología de la religión suficientemente desarrollada, a pesar de la limitación de su enfoque y de los fenómenos que descuida, los cuales están esperando una teoría de más vasto alcance que permita integrar las diversas aportaciones. En estas circunstancias consideraremos en primer lugar algunos de los estudios más relevantes que desde esa pluralidad de paradigmas se han generado, para concentrarnos más tarde en las líneas básicas del estudio psicoanalítico de la religión.

1. *La psicología experimental*

Como recientemente indicaba A. Fierro, la psicología experimental es «una psicología que apenas ha atendido a los fenómenos religiosos» (Fierro, ^{2}2001: 128). Si los sociólogos —desde los grandes clásicos, Durkheim o Weber, hasta el presente— han encontrado en ellos un elemento fundamental del entramado social, y otro tanto podría decirse de los antropólogos, la psicología experimental no los ha considerado de suficiente relevancia como para consagrarles las investigaciones pertinentes y ni siquiera ha considerado su especificidad, sino que, en todo caso, ha estudiado, desde la perspectiva de la psicología social, las actitudes y creencias religiosas entre otras posibles. En buena medida, ello puede deberse a su metodología, pero, aun ateniéndose a la misma, serían posibles estudios empíricos referentes, entre otros aspectos, a la génesis, los procesos de aprendizaje y las pautas de la conducta religiosa. Mas cuando alguno de los grandes teóricos del conductismo, como Skinner, se ha ocupado del tema sólo le ha otorgado un breve capítulo, dedicado a las instancias que ejercen control, dentro de su concepción de conjunto de la conducta humana (Skinner, 1969).

2. *La psicología de orientación fenomenológica*

Ha sido, en cambio, en el seno de orientaciones «fenomenológicas» donde la psicología de la religión ha alcanzado un desarrollo, no sistemático, pero más notable. Frente a la insistencia psicoanalítica en los procesos inconscientes, la psicología fenomenológica trata de atender a las experiencias y vivencias conscientes y su intencionalidad, decantándose en ciertos casos hacia una psicología existencial (Frankl) o una psicología religiosa que, en ciertos autores (Vergote), no desdeña, sin embargo, las aportaciones psicoanalíticas.

El pionero de estos estudios fue William James con *Las variedades de la experiencia religiosa*. Fruto de las conferencias Gifford, celebradas en la Universidad de Edimburgo en 1901 y 1902, a James se le considera como el padre fundador de la psicología de la religión y es el único clásico, junto con Freud, que intenta diseñarla, si bien tiene una concepción de la religión mucho más positiva que la freudiana y no trata, desde luego, de reducirla a psicopatología. Su estudio de la religión trata de desmarcarse del de los teólogos, los historiadores de la religión, los antropólogos o los sociólogos, desinteresándose por los aspectos institucionales de la religión —y más aún por su concreción eclesiástica—, para concentrarse en los hechos de conciencia a los que el psicólogo debería poder acceder. De ahí que hable de la *experiencia* religiosa, tratando de describir «los sentimientos, los actos y las experiencias de hombres particulares en soledad, en la medida en que se ejercitan en mantener una relación con lo que consideran la divinidad» (James, 1986: 34). Sin embargo, este intento de destacar la «religión interior» a despecho de toda inserción cultural torna difícil su distinción de la conciencia y de la moralidad en general (*ibid.*: 33).

Descriptivo, más que explicativo, James considera que tales experiencias religiosas no pueden agruparse en un tipo único de entidad mental, sino que se presentan en numerosas *variedades*, a las que él trata de acercarse a través de una rica literatura religiosa autobiográfica —textos penitenciales, narraciones de vida, cartas, diarios— que presta al libro uno de sus mayores atractivos. Siguiendo a Francis W. Newman, James relaciona esas variedades de la experiencia religiosa con dos tipos diferentes de personalidades: los que «nacen de una vez» y los que «nacen dos veces» (1986: 70), aunque difícilmente se pueden encontrar los tipos puros y caben, además, gradaciones dentro de ellos. A los

primeros pertenecen quienes experimentan una agradecida admiración por la existencia y esa «emoción cósmica» adopta irresistiblemente las formas del entusiasmo y de la libertad, rechazando en la medida de lo posible la infelicidad como algo no sólo desagradable sino, además, malo y vil. «Encontramos personas así en todas las épocas, penetradas apasionadamente por el sentido de la bondad de la vida a pesar de las dificultades diarias y de las teologías siniestras que las rodean» (*ibid.*); entre ellas, James cita a Francisco de Asís, Rousseau en sus primeros años de escritor o Walt Withman. Son personas de «mentalidad sana» (conferencias IV y V), que, al modo de Spinoza, consideran la tristeza una desventaja y para las que el arrepentimiento será, a la manera católica, un escapar del pecado más que un torturarse por él (como en el luteranismo, el cual habrá de recurrir, para alcanzar la paz del alma, a la justificación por la sola fe).

La inclinación, en cambio, a subrayar la vanidad del mundo, el sentido del pecado y los aspectos desgraciados, malvados y lacerantes de la existencia es característica del «alma enferma» (conferencias VI y VII), una de cuyas más extremas manifetaciones es el sentimiento de pánico, a propósito del cual James refiere el testimonio autobiográfico de un autor, que no es sino él mismo. De todos modos, la vida normal contiene momentos tan penosos que el problema del mal, se aborde desde una u otra perspectiva, resulta inevitable y de lo que se trata es, como han intentado budismo o cristianismo, de administrar el elemento pesimista de la mejor manera posible.

Estos conflictos manifiestan el sentido de las personalidades que «nacen dos veces», para las que el estado de paz y de felicidad se logra a través de una tensa lucha en el seno del yo dividido (conferencia VIII), tal como pueden, entre otros, ejemplificarlo el *homo duplex, homo duplex* de Alphonse Daudet o, paradigmáticamente, Agustín en sus *Confesiones*. La lucha puede resolverse en un proceso de reunificación a través de la conversión religiosa, pero también es posible restañar la dispersión interior mediante la contraconversión al descreimiento o la conversión a la maldad.

Según James, el concepto «religión» designa una colectividad tan diversa como las experiencias que dan cuenta de él, por lo que no es posible llegar a definiciones precisas, aunque cabe indicar una serie de formulaciones unificadoras, un conjunto de creencias y actitudes características de la vida religiosa. Si en un principio se había referido a las experiencias en relación con lo

que se considera la divinidad, más tarde precisa que tal término, entendido simplemente como lo principal, lo envolvente o lo real, puede resultar demasiado amplio y propone hablar de experiencias religiosas en tanto que experiencias *solemnes*: «La divinidad, para nosotros, significará aquella realidad primaria a la que el individuo se siente impulsado a responder solemne y gravemente, y no con un juramento o una broma» (James, 1986: 39). El mensaje universal de las religiones es que en este mundo, a pesar de lo que puedan sugerir las apariencias, no todo es vanidad y, por ello, atajan la insolencia o las agudezas mal intencionadas, si bien tanto como a la ironía ligera son hostiles a la protesta sin fin y a la queja incontinente, pues, pese a que muchas religiones contienen elementos trágicos, tales elementos se insertan en un proceso de purificación y de liberación. Así pues, si se resumen a grandes trazos las características de la vida religiosa, ésta incluiría las siguientes creencias:

1. Que el mundo visible constituye una parte de un universo más espiritual del que extrae su sentido esencial.

2. Que la unión o la relación armónica con este universo superior es nuestro verdadero objetivo.

3. Que la plegaria o la comunión íntima con el espíritu trascendental, ya sea «Dios» o «ley», constituye un proceso donde el fin se cumple realmente, y la energía espiritual emerge y produce resultados precisos, psicológicos o materiales en el mundo fenomenológico.

La religión incluye también las características psicológicas siguientes:

4. Un entusiasmo nuevo que se agrega a la vida en calidad de un don o presente, tomando la forma de encantamiento lírico o llamada a la honradez y al heroísmo.

5. Una seguridad y sensación de paz, y, en relación con los demás, una preponderancia de sentimientos amorosos (James, 1986: 363).

La filosofía no puede demostrar el posible contenido objetivo de estas creencias, pero puede transformarse en una ciencia de las religiones que formule una hipótesis de plausibilidad, concebida por James con criterios pragmatistas: la religiosidad, pese a sus formas enfermizas, se encuentra básicamente en una mentalidad sana en la que, desde nuestro yo *subconsciente*, mediando entre la naturaleza y el más allá, nos sentimos unidos con este más allá de nosotros mismos, que no se opone, sin embargo, a nosotros, sino únicamente a los aspectos inferiores de nuestro yo

dividido. Y la posible realidad de tal poder superior se muestra en los beneficiosos efectos que produce en el sujeto, propulsando una vida más rica y satisfactoria: «Una nueva vida se le presenta y le sugiere un lugar de encuentro donde confluyen las fuerzas de los dos universos» (*ibid.*: 379), lo que permite pensar en un contenido de experiencia «objetivamente verdadero» (*ibid.*: 383):

> La región no visible en cuestión no es simplemente ideal, ya que produce efectos en este mundo. Cuando convergemos con ella, actúa sobre nuestra personalidad convirtiéndonos en hombres nuevos, siguiéndose importantes consecuencias para la conducta en el mundo natural como secuela de nuestro cambio regenerativo. Por consiguiente, lo que produce efectos en otra realidad debe ser denominado también realidad (*ibid.*: 383-384).

James ha destacado el valor positivo que la religión puede tener, oponiéndose a la frecuente crítica funcional de la misma. Con todo, una creencia puede ser eficaz pero ser ilusoria, por lo que la cuestión de la verdad de la religión debería permanecer abierta, con independencia de la actitud por la que cada cual se acabe decantando. Volveremos sobre ello al ocuparnos de la teoría psicoanalítica. Por otra parte, y sin merma de la riqueza de testimonios por él aportados, su énfasis en el sentimiento religioso y en la religión interior, individual, descuida su inserción en contextos socioculturales, por los que aquellos mismos sentimientos son mediados.

En cualquier caso, la obra de James se encuentra en el origen de una serie de estudios sobre la experiencia religiosa, que, en ocasiones, han integrado algunas de las aportaciones del psicoanálisis, aunque en conjunto se mantengan dentro de una línea humanista y existencial, tratando de comprender cómo la religión —a despecho de sus aberraciones y de sus desviaciones fanáticas— puede colaborar en el planteamiento y resolución de las cuestiones del sentido, de la moralidad y de la madurez personal. Así sucede en la consideración de las «experiencias cumbre» por parte de Abraham Maslow en *El hombre autorrealizado* (Maslow, 1976). También en los estudios sobre la identidad personal de Erik Erikson (1970 y 1980), quien, analizado por Ana Freud, se integrará posteriormente en la corriente estadounidense de la *Ego Psychology* y publicará notables psicobiografías sobre Gandhi y Lutero. La religión se enraiza, para Erikson, en la confianza básica aportada al niño por la madre, pero no se reduce a sus componentes regresivos, sino que, al contrario, contribu-

ye decisivamente a la integridad personal, a la aceptación de la finitud humana y a la esperanza de algo que nos trasciende y en lo que, de alguna forma, sobrevivimos.

De la cuestión del sentido, ante todo, se iba a ocupar el psicoanalista austríaco Victor Frankl (1978, 1994, 1995), emparentado con el piscoanálisis existencial de Ludwig Binswanger (el cual trataba de combinar freudismo y fenomenología heideggeriana) y el personalismo de la «psicología de las profundidades» de Igor Caruso. Superviviente de un campo de concentración, Frankl acepta de Freud las doctrinas del inconsciente y de la represión, pero se niega a la reducción de la sexualidad a los conflictos pulsionales (la sexualidad debe ser personalizada en el amor) y del inconsciente a lo libidinal. Lo inconsciente también incluye las dimensiones espirituales e incluso religiosas, lo que le permite hablar de *La presencia ignorada de Dios*, de la posibilidad de un Dios reprimido, que él relaciona con la tradición teológica del *Deus absconditus*. Los problemas psíquicos del hombre deben ser tratados en la *logoterapia*, en la que, además de conflictos pulsionales, afloran problemas existenciales y la necesidad de dar sentido a nuestra vida a través de las decisiones que en el curso de la misma se toman, constituyendo la renuncia a la libertad una de las principales expresiones de esos conflictos. Pero el analista no debe aprovechar su poder transferencial para inculcar su visión del mundo a los pacientes, sino que han de ser éstos los que asuman el riesgo de su libertad para hacer frente a la frustración generada por una existencia sin sentido.

3. *La orientación genético-estructuralista*

En relación con el estructuralismo genético de Piaget, Kohlberg o Selman, así como al interaccionismo simbólico de Mead, se sitúa la obra de Fritz Oser y Paul Gmünder *El hombre. Estadios de su desarrollo religioso. Una aproximación desde el estructuralismo genético* (Oser y Gmünder, 1980), que, centrada sobre la noción de jucio religioso, trata de descubrir diversos estadios de desarrollo religioso sin referencia a una religión concreta, sino entendida «como explicación del mundo por parte del hombre, desde la consideración a una Última Referencia trascendente al mismo», «como construcción de sentido "incondicional"» (*ibid.*: 21). Los autores iniciaron sus estudios sobre el juicio religioso a partir de 1979, desde el supuesto de que por medio de las exteriorizaciones o símbolos de los sujetos puede determinarse la

forma de organización o estructura que en ellos subyace. A pesar de ser una explicación de carácter psicológico, quieren sortear el reduccionismo de la idea de Dios o de lo divino a mera proyección de los deseos humanos, sin pronunciarse sobre el contenido de verdad de las religiones, mas subrayando que, en última instancia, los seres humanos se enfrentan, de un modo u otro, a las cuestiones del sentido, al «momento del Absoluto» y a la posibilidad del carácter trascendente del Referente, se entienda como Dios, lo divino, una fuerza impersonal, un difuso ser espiritual vinculado a la naturaleza u otras formas que testimonian el carácter universal de la estructura religiosa. Y aunque la resolución de tales cuestiones puede ser diversa —sin excluir la legítima posibilidad del agnóstico, la escéptica suspensión del jucio o el franco ateísmo—, tal diversidad de respuestas no anula el carácter último y básico de esos interrogantes ni la influencia que de ahí dimana para la autocomprensión y autodeterminación humanas. La estructura religiosa se desenvuelve según una dinámica propia, en estrecha relación con otros ámbitos, como el moral, a los que, sin embargo, no se reduce, lo que les lleva a defender la idea de patrones de significación religiosa de carácter universal, aproximándose a la tesis del último Kohlberg sobre la conexión entre la religiosidad y los estadios más elevados del desarrollo moral.

II. LA CRÍTICA PSICOANALÍTICA DE LA RELIGIÓN

En el apartado anterior hemos tenido ocasión de señalar la influencia de la teoría psicoanalítica en otras orientaciones. Dentro del psicoanálisis mismo, la pluralidad de corrientes en las que se ha diversificado a lo largo de su siglo de existencia exigiría una consideración más detallada de la que aquí podemos realizar. Uno de los primeros disidentes fue Carl Gustav Jung, muy interesado por las cuestiones culturales en general y por la religión, lo esotérico y el ocultismo en particular. Freud se opuso a sus teorías, a las que consideraba extrañamente opacas y confusas, y quizá, aun desde diversos presupuestos y visiones del mundo, se pueda estar de acuerdo con tal denunciada ambigüedad, sin negar por eso la riqueza de algunos análisis. Pero, mientras Freud pretendía iluminar el mito desde la clínica, Jung parece, al contrario, querer iluminar la clínica desde el estudio del mito, tal como se revelaba ya en su estudio de 1912 *Símbolos de transformación* (Jung, 1982).

En relación con la teoría crítica de la Escuela de Francfort, sobre todo en sus años iniciales, se desarrolló la obra de Erich Fromm, el cual trató de combinar el psicoanálisis freudiano con un socialismo humanista y un declarado interés por la religión, siempre que ésta fomente, como en muchos casos ha hecho, el desarrollo de la autonomía personal, una personalidad sana y fe en la humanidad (Fromm, 1987). No obstante, y a pesar de su interés por la mística, en la obra de Fromm la religión se difumina en, si es que no se reduce a, su dimensión ética.

Más adelante, la influencia de la relectura lacaniana de Freud se hizo sentir en diversos autores del ámbito francés o belga, como L. Beirnaert (1987), M. Bellet (1974), F. Dolto (1979), J. Pohier (1976), D. Vasse (1969) o A. Vergote (1969, 1978), creyentes que habían pasado por la experiencia del psicoanálisis —y, en algunos casos, eminentes analistas ellos mismos—, en los que se pueden encontrar valiosos análisis tanto desde la óptica psicoanalítica como desde la religiosa. Mas, sin poder dar cuenta de todos esos desarrollos, nos concentraremos en la teoría freudiana de la religión que se encuentra a su base y que ha sido, sin duda, la más influyente (Gómez, 1998: 2002).

1. *La neurosis y el sueño como modelos*

La crítica freudiana de la religión se inserta en su análisis general de la cultura, el cual, a su vez, constituye una de las perspectivas desde las que, como en diversas ocasiones indicó el propio Freud, el psicoanálisis podía entenderse, complementando su aspecto terapéutico y su teoría del psiquismo. Pero la crítica cultural no supone, para el psicoanálisis, un ornamento o una simple ilustración. Antes bien, en las manifestaciones de la cultura Freud buscó también vestigios de las teorías que trataba de fraguar, a las cuales aquellas mismas contribuyen. Entre otros ejemplos, la censura en el sueño o la instancia superyoica en la segunda tópica corresponden a la función social de interdicción o a los ideales que la cultura ostenta. Institución intrapsíquica e institución social se doblan así, mutuamente, de forma que las neurosis «se nos revelan como tentativas de resolver individualmente aquellos problemas de la compensación de los deseos que habrían de ser resueltos socialmente por las instituciones» (Freud, 1913b: 1864). Pero el análisis de la cultura no puede realizarse como el de los individuos, por lo que es preciso considerar su peculiaridad. Se podría decir que ese estudio se caracteriza por la *irrestricción del campo*

y la limitación de la perspectiva, que no tiene por qué negar otros acercamientos. Freud lo advirtió en muchos textos, aunque no pudo evitar, a veces, la tentación de convertir su enfoque en el privilegiado y central.

El riesgo se puede conjurar si el psicoanálisis se atiene al punto de vista que potencia su examen. Enlazando, una vez más, como en el estudio de la vida psíquica, normalidad y patología, esa perspectiva se caracteriza por el *valor ejemplar de las neurosis y el sueño*: «Las neurosis son formaciones asociales que intentan realizar con medios particulares lo que la sociedad realiza por medio del esfuerzo colectivo» (Freud, 1913a: 1794). Sobre todo, está el valor paradigmático del sueño. En analogía con lo descubierto en su interpretación, las instituciones culturales habrán de ser reconducidas a los deseos que operan latentemente tras sus manifestaciones, consideradas desde ese punto de vista como máscaras de los mismos. En la referencia expresa a sus propias obras, consolidadas en los documentos de la cultura, los individuos corren el riesgo de no moverse sino entre las ilusiones que ellos mismos han forjado, olvidando los resortes que les mueven. Es preciso, pues, desenredar esa madeja y *regresar* a las fuentes que la alimentan. Los deseos, escapando a la ruda disciplina de la realidad, buscan la satisfacción, sea en la alucinación onírica, sea en el delirio colectivo de la vigilia. De ahí el recelo frente a la ilusión, el contrapunto tenazmente sostenido frente a cualquier cómoda noción de progreso que, pese a todo, quizá Freud no quiera por completo arrumbar. *Analogía* con los procesos patológicos, *génesis* y *funciones* psíquicas de las instituciones culturales, tales son los grandes marcos de referencia de la crítica freudiana de la cultura y, en concreto, de la religión.

El judaísmo familiar y la temprana lectura de la Biblia no hicieron de Freud un hombre religioso, pero influyeron en su sostenido interés por la religión, la institución cultural por él más analizada y en la que veía el enemigo principal de la racionalidad. Los enfoques fueron diversos. Si en el artículo *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas* (1907) destaca una serie de analogías entre neurosis y religión, en *Tótem y tabú* (1913) atiende a la génesis de la religión, para en *El porvenir de una ilusión* (1927) y *El malestar en la cultura* (1930) considerarla sobre todo desde el punto de vista funcional. *Moisés y la religión monoteísta* (1939), en fin, aplicará los conceptos anteriormente adquiridos, particularmente los de *Tótem y tabú*, al origen del judeocristianismo. En otro giro podría decirse que Freud considera tanto las

prácticas (*Los actos obsesivos*) como las creencias (*El porvenir de una ilusión*), y ello desde una doble perspectiva, la genética, que se ocupa del origen de la religión, y la económica, que investiga la función de la religión en la economía psíquica individual y en los procesos culturales.

2. Los actos obsesivos y las prácticas religiosas *(1907)*

Lo que intenta Freud en este ensayo es enriquecer una similitud superficial, otras veces observada, entre las prácticas religiosas y las obsesiones, enraizando aquéllas en la génesis de la neurosis obsesiva. Los rituales religiosos ofrecen llamativas analogías con los ceremoniales neuróticos: la minuciosidad en la ejecución, la diligente atención para no olvidar nada, la tendencia a complicar profusamente el proceso... En una primera aproximación, la diferencia estriba en que los ceremoniales religiosos poseen una significación simbólica, mientras que los neuróticos parecen insensatos y absurdos. Pero el psicoanálisis ha descubierto que tales actos obsesivos entrañan, en sí y en todos sus detalles, un sentido, sirviendo de expresión a motivos y representaciones inconscientes. La influencia de lo reprimido es percibida como tentación, frente a la que se levantan las prohibiciones, y es la pugna de esas fuerzas en lucha la que da lugar a los ceremoniales obsesivos. Tales rituales se inician como actos de defensa, como medidas de protección y, aunque actúan sobre temas desplazados y de los que se ha perdido la clave, representan también las condiciones bajo las cuales puede de algún modo realizarse lo prohibido, trayendo siempre consigo algo de aquel placer que están destinados a evitar.

Desde que el psicoanálisis ha averiguado el sentido de los síntomas, la diferencia entre ceremoniales religiosos y neuróticos se difumina: también la religión comporta la renuncia a movimientos pulsionales, si bien, en ella, a los sexuales se agregan los egoístas y antisociales; también en los rituales religiosos se produce un desplazamiento del acento psíquico, que acaba por recaer en actos nimios y los hace degenerar en prescripciones insensatas, hasta el punto de que el ceremonial formal acaba por devorar el contenido ideológico; finalmente, los actos religiosos presentan asimismo un carácter transaccional, por el que, en nombre de la religión, se realizan con frecuencia los mismos actos que ella prohibía.

Al agregar así, a las similitudes externas, lazos inconscientes que emparejan neurosis y religión, Freud propone una de sus

fórmulas más conocidas, según la cual «podríamos arriesgarnos a considerar la neurosis obsesiva como la pareja patológica de la religiosidad; la neurosis, como una religiosidad individual, y la religión, como una neurosis obsesiva universal» (Freud, 1907: 1342). Pero, tras este brillante análisis, queda por saber si esa «pareja patológica» representa la intención profunda de la religión o simplemente su caricatura. Probablemente, el psicoanálisis, en cuanto tal, no pueda decidirlo. Pero Freud tratará de avanzar en su crítica al buscar los orígenes filogenéticos de la religión en un Edipo primordial que le permita convertir la analogía en filiación, si es que no en identidad de origen. Es el intento de *Tótem y tabú*.

3. *La explicación genética:* Tótem y tabú *(1913)*

a) El tabú y la ambivalencia afectiva

De los cuatro libros de que consta *Tótem y tabú*, los dos primeros se centran en el tabú y los dos últimos en el totemismo, sobre todo el cuarto, para el que los otros tres no son, en realidad, sino una preparación.

«Tabú» es un término polinesio que no significa simplemente «malo», como sucede en el actual lenguaje cotidiano, sino más bien algo así como «cuidado». Las realidades tabú se caracterizan por su ambivalencia, esto es, por ser, a la vez, fascinantes y aterradoras, lo que las emparenta con el ámbito de lo Sagrado, según la caracterización que de él iba a hacer R. Otto en *Das Heilige* (1917), caracterización de algún modo entrevista por Freud (Freud, 1913a: 1758). Y es esa ambivalencia, por la que algo tabú es rechazado, pero, a la vez, secretamente deseado (así en el caso eminente del incesto), la que permite ligar el tabú con la neurosis obsesiva y con la interdicción moral, según el cuadro de oposiciones entre deseo y prohibición que opera en todos ellos. Sería preciso preguntar, también aquí, qué es lo que esa analogía revela, es decir, qué es lo que cabe solapar entre los términos comparados y qué los distancia. Pero, por el momento, Freud rastreará otros conceptos, a fin de salir de la mera ambivalencia afectiva, pues, si nos remitiéramos únicamente a ésta, nos mantendríamos en un marco psicológico y se escaparía el origen social de las instituciones, que era el que se pretendía encontrar. Ésa es la tarea del libro IV, al que arribamos a través del tabú de matar al animal tótem.

b) El drama originario

Basándose en algunas hipótesis de Darwin y Atkinson, Freud postula para los orígenes de la humanidad un complejo de Edipo primordial y un crimen originario, como proceso que se habría repetido múltiples veces, pero que él condensa en un escenario único, al que nos hemos de asomar: el padre de la horda primitiva, celoso poseedor de todas las mujeres, impedía la unión sexual de los jóvenes con ellas y los expulsó del grupo. Pero los hermanos se reunieron un día, mataron al padre y devoraron su cadáver. No obstante, como los sentimientos hacia él eran ambivalentes, después de haber satisfecho el odio se impusieron los sentimientos cariñosos. A ello contribuyó el que, tras el asesinato, ninguno pudo ocupar el lugar del padre. Y así al remordimiento se agregó la exaltación de la figura paterna, por la que el padre cobró mayor poder del que había tenido en vida y los hermanos se prohibieron a sí mismos lo que anteriormente él les había prohibido: con la interdicción de matar y comer la carne del tótem (del que los miembros del clan, que sustituye a la horda, se consideran descendientes) desautorizaron su acto, y la figura del tótem, que suplanta a la del padre muerto, da origen a las diversas formas de *religión*. También renunciaron a tratarse entre sí como habían tratado al padre, con lo que se originó el *contrato social*. Finalmente, renunciaron a recoger los frutos de su crimen y rehusaron el contacto sexual con las mujeres del grupo, con lo que se instituyó la prohibición del incesto. De este modo, aquel acto criminal «constituyó el punto de partida de las organizaciones sociales, de las restricciones morales y de la religión» (Freud, 1913a: 1838), que son herencia, pues, del complejo de Edipo, organizado en torno a las prohibiciones de matar y del incesto.

El vínculo entre el animal tótem y el padre se lo proporcionó a Freud el análisis de las zoofobias infantiles, tal y como pudo considerarlas en el *Caso Juanito*. Mas, en todo caso, los dos tabúes no tienen el mismo valor: la prohibición del incesto es de gran importancia práctica para la organización social. El respeto al animal totémico enlaza, sin embargo, con el origen de la religión. Ésta encuentra sus fuentes en el intento de apaciguar el *sentimiento de culpa* por el crimen cometido y en el de obtener *protección y cariño*, según todo lo que la imaginación infantil puede esperar del padre. Tendencias que se condensan en la conmemoración ritual de aquel acontecimiento, en el banquete

totémico, durante el cual el animal tótem es sacrificado y comido —una repetición, pues, del crimen primitivo—, a fin de crear vínculos entre los fieles y su dios. La comida totémica convierte así en deber la reproducción del parricidio, enlazando el duelo y la fiesta.

A pesar de su diversidad, las religiones son «reacciones idénticamente orientadas al magno suceso con el que se inicia la civilización» (*ibid.*: 1840). Y aunque algunos aspectos sean difíciles de encajar en ese esquema —tal es el caso del papel otorgado a las divinidades femeninas, siempre oscuro en Freud—, el hilo fundamental, la tendencia del hijo a ocupar el lugar del padre, se exterioriza cada vez con mayor claridad, hasta llegar al crisitianismo, en el que la culpabilidad por el crimen original sólo puede ser expiada por la muerte del hijo, el cual, sin embargo, se convierte en dios; la comida totémica se renueva en la eucaristía, en la que se comen la carne y la sangre del hijo con el que los fieles se identifican. Condenadas a repetir un destino trágico, el motor de las religiones es la nostalgia del padre, cuyo lugar vacío se trata de colmar, pues «como ninguno de los hijos podía ver cumplido su deseo primitivo de ocupar el lugar del padre» (*ibid.*: 1839), con su muerte amenaza morir el sueño de omnipotencia de la humanidad. Es cierto que la religión hace confesar a los creyentes su fragilidad, pero enseguida enmienda esa situación mediante un delirio colectivo por el que se proyectan en las figuras religiosas todos los atributos del anhelado poder. *Sueño de omnipotencia y sentimiento de culpabilidad*, la religión se encuentra así marcada por una temática arcaica, de la que sólo la actitud científica la podrá sacar, oponiendo a la astucia del deseo su fría lucidez. Será el tema de *El porvenir de una ilusión*.

c) Para una evaluación

Tótem y tabú provocó un gran revuelo. A las ya habituales reticencias del medio científico vienés se agregaron las críticas de la antropología estadounidense, que, al tratar de superar, con Franz Boas a la cabeza, los excesos del evolucionismo antropológico del siglo XIX, no pudo sino contemplar con pasmo la especulación de Freud. Un discípulo de F. Boas, Alfred Kroeber, publicó en 1920 una durísima recensión de *Tótem y tabú* en la que alegaba que, a ningún precio, se podía sustituir el paciente examen de los acontecimientos históricos reales por las fantasías de los neuróticos, ni el estudio de detalle por generalizaciones deli-

rantes (Kroeber, 1920). Sin embargo, la antropología necesitaba echar mano, para el desarrollo del movimiento de «Cultura y personalidad», que por entonces desarrollaban R. Benedict y M. Mead, de una teoría psicológica, y ésa no fue, como pudiera esperarse, el conductismo de J. B. Watson, sino el psicoanálisis de Freud. Y es que, por rechazables que muchos de sus aspectos resultasen, la denuncia freudiana de la restrictiva moral sexual de su época armonizaba bien con el programa boasiano de superación del etnocentrismo y así, con cautela, Freud podría llegar a convertirse en un aliado. Un aliado que acabó por resultar irresistible. El propio Kroeber es todo un símbolo: tras su dura recensión de *Tótem y tabú*, y sin renegar de ella, decidió someterse a un psicoanálisis. Estas contradicciones reflejan bien las dificultades de evaluación de una obra como *Tótem y tabú*.

Desde nuestra perspectiva, lo primero que hay que indicar es que, desde luego, la antropología cultural de Freud, en buena medida, no se mantiene, como tampoco lo hacen muchos de los supuestos del evolucionismo antropológico que él compartía. Por otra parte, resulta llamativa la selección un tanto arbitraria del material, que se descuida o se enfatiza, según las conveniencias de la hipótesis psicoanalítica. Esto es lo que sucede, por ejemplo, en un punto central de la argumentación freudiana: la comida totémica. Freud ofrece seis ejemplos, tomados de W. Robertson Smith y de J. Frazer. Pero se dan otros casos de totemismo donde tal banquete falta y hoy se piensa que lo que se consideraba la esencia del totemismo es más bien una excepción (Muensterberger, 1976). Desde otro punto de vista, P. Ricoeur ha subrayado que Freud no explica cómo de la prohibición del parricidio surge la del fratricidio, que es la que realmente nos interesa, por ser la institución verdaderamente social (Ricoeur, 1970).

Mayores dificultades encuentra su insistencia en la herencia de las disposiciones psíquicas, lo que le comprometía con una variante del desacreditado lamarckismo. Y no menos problemas ofrece la cuestión de la universalidad del Edipo. Desde el punto de vista antropológico, fueron los trabajos de B. Malinowski los que pusieron el dedo en la llaga al descubrir que los trobriandeses son, en su pauta de residencia postmarital, avunculocales, esto es, la pareja va a vivir con el hermano de la madre del marido, lo que parece desmantelar la estructura edípica. No obstante, el propio Malinowski acabó por pensar que, con algunos ajustes, podría mantenerse. E. Jones trató también de hacerlo ver así (Jones, 1964), como, por su parte, ha intentado la lectura

lacaniana, al insistir en la diferencia entre el padre biológico y la función paterna, desempeñada por alguien que ejerce el papel del *nombre del Padre*, es decir, de aquel que prohíbe el acceso a las mujeres del propio grupo, y por lo pronto a la madre, soldando el complejo de Edipo con la comprobada universalidad de la prohibición del incesto.

Pero quizá la cuestión más espinosa sea la insistencia freudiana en la «realidad» del crimen primitivo. Aunque Freud dudó entre otorgarle realidad o basarlo sólo en fantasías, al final —como hará asimismo en *Moisés y la religión monoteísta*— se inclinó por la pendiente probablemente menos adecuada y *Tótem y tabú*, con el *Fausto* de Goethe y en contraposición al evangelio de Juan, se cierra con las palabras «En el principio era la acción». Esta actitud le ha valido a Freud severas críticas. Al reificar la fantasía, se oponía a lo que él mismo había argumentado al abandonar la creencia en la seducción de la que le hablaban sus pacientes, sustituyendo la realidad del trauma por fantasías (no menos reales en su eficacia psíquica). Parece como si, incapaz de aceptar su propia teoría, buscara un punto de anclaje extramental, aunque fuese en la prehistoria, si bien autores posteriores han tratado de otorgar otro estatuto a las fantasías originarias (Laplanche y Pontalis, 1984).

Lo que hoy nos importa de una obra tan compleja no es la exactitud de la reconstrucción histórica, sino, como H. Marcuse señaló en su día, el valor interpretativo que pueda tener (Marcuse, 1970: 67). También Cl. Lévi-Strausss, sin dejar de llamar la atención sobre las numerosas hipótesis gratuitas del libro, se refirió al poder del mito que en él se alza (Lévi-Strauss, 1983: 569), y de «mito científico» lo calificaría el propio Freud años después (Freud, 1921: 2604). De lo que ese mito habla, y eso sí es relevante, es de *qué significa interiorizar al padre*. El padre primitivo, poseedor de todas las mujeres, quizá no haya existido en la realidad histórica, pero sí en la fantasía infantil (Domínguez, 1991). A diferencia de lo que sucede en el Edipo individual, en el que la renuncia a la madre posibilita el acceso a las demás mujeres, la alternativa en la que nos sitúa el mito prehistórico es la del «o todo o nada», puesto que el padre primitivo posee a *todas* las mujeres y ante él no parece caber otra salida que someterse a cambio de protección o rebelarse e intentar desbancarle. Pero, como Freud señaló, cuando los hermanos se dieron cuenta de que ninguno de ellos podía volver a ocupar el lugar del padre primitivo, comenzó el desarrollo social. En este sentido, «matar

al padre» no es sino matar la fantasía de totalidad, alzándose en su lugar, en la estructura psíquica, la prohibición y el límite (es decir, lo que permite al padre verse instaurado de verdad), como condición de acceso al deseo, al orden simbólico y al lenguaje —que implican distancia—, a la historia y a la cultura, y a una potencia limitada, pero real, por la que uno puede ser hijo, esposo y padre a su vez, en el curso de la historia humana de finitud.

¿Ha de suponer necesariamente la creencia en Dios la persistencia de tal fantasía? Por lo que se refiere a la imagen del propio Dios, habría que estudiar cómo se conjugan en determinadas religiones, y sin ir más lejos en el cristianismo, los predicados de omnipotencia y amor a él atribuidos en el discurso teológico. Y, en cuanto al propio hombre, es discutible que una experiencia religiosa depurada persista en el señuelo delirante de la propia totalidad. En las grandes figuras religiosas —en Jesús, por ejemplo— la creencia supuestamente delirante no ha ido acompañada de una fuga de la realidad, sino de una percepción crítica de esa misma realidad. La aspiración del hombre religioso no siempre apunta a la recuperación de una mítica totalidad originaria y excluyente, sino que, en muchos casos, se orienta a la consecución de una nueva realidad abierta a la pluralidad de los seres finitos. Y si se insiste en que, fueren sus manifestaciones las que fueren, tras ellas siempre han de anidar los impulsos indestructibles del inconsciente, ése ha de ser entonces siempre el caso, con independencia de la actitud que se mantenga: si en la creencia religiosa se agazapa la ambición de recuperar, a través de lo que se llama Dios, la supuesta omnipotencia arcaica, en el ateísmo ha de esconderse, pese a la aparente renuncia a ésta, el secreto deseo de ocupar el lugar del padre destronado. Mas, sin desechar la posibilidad de tales ardides, también cabe pensar en una mejor o peor asunción de la castración (de la renuncia a la imaginaria totalidad sin diferencia sexual), cuya problemática, en todo caso, no absorbe la que la religión canaliza, si es que los problemas filosóficos no se reducen, de manera arbitraria, a análisis psíquicos. Y aun cuando Freud cedió en ocasiones a esa tentación «totalizante», por la que el psicoanálisis vendría a sustituir a la antigua metafísica, no hay razones *psicoanalíticas* ni *filosóficas* para seguirle por esos derroteros, sino más bien para apartarse de ellos, se coincida o no con su actitud respecto a la religión.

4. *La religión en el conjunto de la cultura:* El porvenir de una ilusión *(1927)*

Freud trata ahora de hacer el balance económico de la religión en el conjunto de la cultura. La misión de la cultura es doble: dominar la naturaleza y controlar las relaciones interhumanas. Ahora bien, como había expresado desde *La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna* (1908), *cultura equivale a represión*. Ésta viene impuesta por la falta de amor de los individuos hacia el trabajo y por la necesidad de controlar las tendencias libidinales y agresivas, aunque Freud, en 1927, no se refiera a estas últimas. Las compensaciones ofrecidas, a cambio, derivan de la identificación narcisista con el grupo, de la gratificación artística —inasequible sin embargo, por lo general, a las masas— y de la protección frente a la naturaleza. Se trata, con todo ello, de aminorar el grado de sacrificio impuesto y de reconciliar a los individuos con las renuncias inevitables, a fin de paliar «la dureza del vivir», ya que el hombre, siempre frágil, «demanda consuelo, pide que el mundo y la vida queden libres de espantos» (Freud, 1927: 2968).

En respuesta a esas demandas se insertan las funciones de la religión, nutrida de la misma necesidad que otros aspectos de la cultura, a los que quiere reforzar con la santificación de la moral desde lo Sagrado y la erradicación del sinsentido y el caos, proporcionando un escudo protector frente a la crueldad del destino y de la muerte. La religión, pues, no es sólo moral y prohibición, sino también esperanza y consuelo. No nace ante todo del temor, sino antes que nada del deseo. De ahí el peligro de que no sea sino una ilusión. De este modo, *Freud engarza la descripción analógica y la explicación genética en una económica del deseo*. De lo que este análisis trata en última instancia *no es de la verdad o falsedad* de las representaciones religiosas, *sino de su función* desde el punto de vista de su coste afectivo en términos de placer y displacer, satisfacción y renuncia. Si en 1907 el modelo de análisis lo habían proporcionado las neurosis, ahora viene constituido por la *Wunscherfüllung*, por la realización alucinatoria del deseo en la vida onírica: entre la fantasía, privada y nocturna, y las grandes ilusiones religiosas, públicas y delirantes, Freud quiere encontrar siempre el atajo del deseo, que, tratando de burlar las exigencias de la realidad, teje las concepciones religiosas como por las noches urde sus quimeras. La hermenéutica psicoanalítica de ese fabuloso despliegue remite siempre, como a su bajo continuo, al delirio de totalidad.

Delirio del que la cultura deberá acabar por desembarazarse cuando aprenda a aceptar los límites impuestos por la realidad y las prescripciones morales dependan sólo de su justificación social. La religión ha prestado grandes servicios a la civilización, contribuyendo a dominar los impulsos antisociales (Freud, 1927: 2981), pero la analogía —por otra parte discutible— entre individuo y civilización permite considerarla como esa fase neurótica por la que uno y otra han de pasar, sin tener que permanecer estancados en ella: «El abandono de la religión se cumplirá con la inexorable fatalidad de un proceso de crecimiento y en la actualidad nos encontramos ya dentro de esta fase de la evolución» (*ibid.*: 2985).

Las creencias religiosas no son sino ilusiones. Es cierto que «una ilusión no es lo mismo que un error ni es necesariamente un error [...]. Calificamos de ilusión a una creencia cuando aparece engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo, prescindiendo de su relación *con* la realidad» (*ibid.*: 2977) y de su posibilidad de verificación. Por eso, aunque cae fuera de la investigación psicoanalítica «pronunciarse sobre la verdad de las doctrinas religiosas», el haberlas reconocido como ilusiones, desde el punto de vista psicológico, «influye considerablemente en nuestra actitud» (*ibid.*: 2978). Una actitud negativa que había sido anunciada en la Ilustración y radicalizada por Feuerbach: «La única novedad de mi exposición es haber agregado a la crítica de mis grandes predecesores cierta base psicológica» (*ibid.*.: 2980). Y aunque Freud sabe del riesgo de privar a los preceptos morales de la solemnidad de la sanción religiosa, estima que las ganancias son mayores que las pérdidas. Por más que al hombre le cueste trabajo renunciar a la creencia de sentirse amorosamente guardado por la providencia, «no puede permanecer eternamente niño; tiene que salir algún día a la vida, a la dura "vida enemiga". Ésta sería la "educación para la realidad"» (*ibid.*: 2988). La protección contra la neurosis con la que los creyentes creen contar, al englobarse en una neurosis general, no es sino a costa de un engaño, que no debe persistir. En un tono desusadamente optimista, Freud llega a afirmar que si el hombre concentra en este mundo todas sus energías, «conseguirá probablemente que la vida se haga más llevadera a todos y que *la civilización no abrume ya a ninguno*» (*ibid.*: 2988; cursiva mía). Afirmación contradicha en *El malestar en la cultura*, Freud no quiere ahora atender a los aspectos que, entonces —sin menospreciar los resultados de la ciencia y sin que su posición respecto a la religión

cambie—, llevará a primer plano. Nada dice, por el momento, de la esperanza en Eros ni de la necesidad de luchar frente a las tendencias tanáticas. La única vía posible de progreso es la de la ciencia, capaz de ofrecer no sólo eficacia técnica, sino también soluciones éticas, visión de conjunto y sentido. En oposición a lo que por esos años formulaba Wittgenstein, para quien «aunque un día se hubieran resuelto todas las *posibles* cuestiones científicas, nuestros problemas vitales no se habrían rozado en lo más mínimo», para el Freud positivista de este ensayo la ciencia no sólo permite «ampliar nuestro poder», sino que incluso posibilita «dar sentido y equilibrio a nuestra vida» (*ibid.*: 2991). Al parecer, no podía reconocer en ese momento la diferencia entre lenguaje científico, al servicio de la manipulación instrumental del mundo, y lenguaje religioso, guiado no por la intención de manejar el mundo, sino por la de otorgarle sentido; tampoco reparaba en la diferencia entre lenguaje descriptivo, que trata de describir cómo *es* el mundo, y lenguaje prescriptivo, que no se ocupa del *ser*, sino del *deber ser*. Y así, concluye, aunque «nuestro dios Logos» es un dios precario (quizá no tanto a la vista de las anteriores declaraciones), no descansa hasta hacerse oír, sin ponerse al servicio de inútiles quimeras: «Nuestra ciencia no es una ilusión» (*ibid.*: 2992).

5. *El sentimiento oceánico*

El malestar en la cultura, del que sólo examinaremos su primer capítulo, se abre con la respuesta a un amigo, Romain Rolland, que echaba de menos, en el estudio de 1927, lo que para él era la fuente última de la religiosidad, una especie de sentimiento de infinitud y de comunión con el Todo, un «sentimiento oceánico». Freud intenta una explicación psicoanalítica, genética, de dicho sentimiento, que, por su parte, indica, no había experimentado nunca. En todo caso, desde el psicoanálisis se le puede «*reducir* a una fase temprana del sentido yoico» (Freud, 1930: 3022; cursiva mía). Tal fase puede volver a surgir en circunstancias favorables —por ejemplo mediante una regresión de suficiente profundidad—, de manera similar a como somos capaces de desvelar, tras la Roma actual, las antiguas ciudades hasta llegar a la *Roma quadrata*, pues en la vida psíquica, como en los estratos arqueológicos, todo se conserva, aunque se encuentre encubierto y deformado. Esa hermosa explicación escamotea, sin embargo, la cuestión de si el sentido que el hombre religioso otorga a su experiencia de la realidad se *reduce* o no a su expli-

cación genética, pues el que ciertos sentimientos o conductas puedan haberse facilitado o incluso formado con ocasión de determinadas experiencias ni justifica ni refuta el valor y el sentido que les demos, como la racionalidad o irracionalidad de un principio moral no se ventila apelando a su génesis, a su «contexto de descubrimiento».

La ocasión era, por lo demás, muy apropiada para decir algo acerca de la fuente maternal de la religión, pero Freud pasa sobre ella como de puntillas. Tampoco quiere saber nada de la mística ni de las «fuentes profundas del sentido religioso», cosa lamentable, pues, en la mística, lo importante no es encontrar estos o aquellos fenómenos patológicos, sino pensar cómo, con ellos o a pesar de ellos, lo que en la histeria, en la obsesión o en el delirio es opacidad y apartamiento de la realidad, reclusión en un «lenguaje privado», se convierte en pública lucidez con la que el poeta enseña a *decir* la propia humanidad, independientemente de si se comparten o no sus creencias. Pero Freud prefiere alejarse de esos derroteros, para «volver al hombre común y su religión, la única que había de llevar este nombre» (Freud, 1930: 3023), no sabemos por qué, ni si, en el caso de la teoría psicoanalítica, hubiera estado dispuesto a conformarse, más allá de los finos matices pertinentes, con su trivialización, por él denunciada (Freud, 1933: 3179).

En cualquier caso, a partir de ahí el libro toma otro giro. No quiere plantearse la cuestión de si la vida humana tiene o no sentido, pues ello nos devolvería a la problemática religiosa: «La idea de adjudicar un objeto a la vida humana no puede existir sino en función de un sentido religioso». Sin embargo, tras esa aparente concesión *de una problemática* no reducible científicamente, Freud vuelve a intentar proscribirla, al observar que «su razón de ser probablemente emane de esa vanidad antropocéntrica, cuyas múltiples manifestaciones ya conocemos» (Freud, 1930: 3024). Como si le hubiese querido contestar anticipadamente, Kant advirtió, en la *Crítica de la razón pura*, que la razón avanza inconteniblemente hacia ciertas cuestiones, «sin que sea sólo la vanidad de saber mucho quien la lleve a hacerlo». Y es que, filosóficamente, una cuestión no debe cancelarse porque no encontremos soluciones para ella, pues, probablemente, la filosofía consiste más en una serie de preguntas que en un muestrario de respuestas. Pero Freud prefiere concentrarse en el estudio de las posibles vías para la consecución de una aspiración común, como lo es la aspiración a la felicidad.

En ese estudio Freud señalará los límites de la ciencia para la consecución de la misma y para nuestra visión del mundo (*ibid.*: 3032), y tematizará el malestar cultural como la expresión del inevitable conflicto pulsional, de la lucha entre Eros y Tánatos entre los que se desenvuelve la existencia. De este modo, el hijo positivista de la Ilustración del ensayo de 1927 se convierte, sin por ello renunciar a la Ilustración misma, en uno de sus principales críticos, en el pensador romántico que quiere hacernos ver las sombras que arroja, ella también, la luminaria del progreso. Significativamente, la apelación final de la obra invoca no a Logos, sino a Eros. La mitología, la lucha de los titanes Eros y Tánatos, complementa así, si es que no alcanza la primacía, a la sobria y positivista razón científica, de la que él quiso siempre ser un defensor, sin lograr, pese a sus deliberados propósitos, mantenerse en el cuadro por ella ofrecido.

6. *Perspectivas críticas*

Por acendrada que la crítica psicoanalítica de la religión sea, el psicoanálisis no aspira a convertirse en una cosmovisión y por eso, «en sí, el psicoanálisis no es ni religioso ni lo contrario, sino un instrumento neutral» (Freud, 1933: 3191), que también puede aplicarse al ateísmo: «El deseo de la muerte del padre puede hacerse consciente como duda de la existencia de Dios» (Freud, 1928: 3002). Con todo, la crítica freudiana de la religión es resueltamente negativa y quizá podamos plantear un balance de la misma.

Lo primero que convendría indicar es que esa crítica es *genético-funcional*, no *sustantiva*. El psicoanálisis pregunta por el origen y el desarrollo, por *Las pulsiones y sus destinos*, así como por el papel de determinadas ideas en el psiquismo. Pero nunca interroga (ni está legitimado para ello) en el orden de la fundamentación. Explicar causalmente es distinto de justificar racionalmente, sin que quepa reducir esta última tarea a la primera, a no ser incurriendo en lo que se ha dado en llamar *falacia genética*, pues una cosa es cómo algo ha llegado a establecerse y otra qué razones exhibe ante el tribunal de la razón. Lo hemos apuntado a propósito del «sentimiento oceánico» y otro tanto cabría decir del símbolo «Dios Padre», por ejemplo, cuyo surgimiento Freud dilucida en el complejo paterno —muy explícitamente en *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci* (Freud, 1910: 1611-1612)—, sin que ello permita decidir si su sentido se agota o no

en su referencia arcaica. La cuestión a debatir es si los símbolos estéticos, morales o religiosos son simples repeticiones, desplazadas y distorsionadas, de un recuerdo traumático, o pueden recrear también ese pasado y orientarse en un sentido nuevo.

De ser así, como el propio Freud parece aceptar —más en el terreno estético que en el religioso—, entraríamos en una crítica sustantiva de la religión, que encuentra sus paradigmas ilustrados en Hume, Kant o Hegel. Sin poder detenernos aquí en ella, conviene llamar la atención sobre el hecho de que, antes de que Feuerbach, Marx, Nietzsche o Freud hablaran de la religión como *ilusión*, fue Kant quien advirtió que Dios aparece como *Schein* trascendental, puesto que la razón aboca al pensamiento de lo incondicionado (o, como ha parafraseado en nuestro días Adorno, «el pensamiento que no se decapita desemboca en la Trascendencia»), pero, por otra parte, no puede establecer la síntesis entre esa idea y la experiencia: Dios es necesariamente *pensado*, pero no *conocido*. Por eso aparece como una ilusión *necesaria*, lo cual no quiere decir necesariamente *ilusoria*. El entenderlo así llevaría a recaer en una de las figuras de la metafísica precrítica y, por tanto, dogmática: aquella que, sin atender a la crítica racional, da por cancelado (en un sentido u otro) lo que es controvertible. Más bien, es la imposibilidad de resolución empírica y especulativa lo que desplaza la cuestión al terreno de la razón *práctica*, aun cuando quepan diferentes opciones en las que entrarán en juego muy diversos elementos (argumentativos —no concluyentes, pero no por ello del todo desechables—, opcionales, narrativos, etc.).

Respecto al papel jugado por la religión en el psiquismo y en la sociedad, sería preciso subrayar su *ambivalencia funcional*. Desde diversas perspectivas, Marx y Freud insistieron en que esas funciones son alienantes, paralizan los esfuerzos de transformación del mundo, atan a la infancia e impiden la emancipación social y la madurez humana. Sin negar que así ha podido ser en muchos casos, las ciencias sociales de las más diversas orientaciones no han dejado de insistir en que la religión ha paralizado la lucha contra la injusticia, como ha alentado a ella, hasta constituir a veces, por decirlo con el marxista E. Bloch, «el espacio más engalanado del esfuerzo por un mundo mejor» (Bloch, 1980: III, 286). Ha amarrado al infantilismo, pero también ha potenciado la apertura crítica a la realidad (Kolakowski, 1985), esto es, una madurez que no persiste, ineducadamente, en los sueños infantiles, aunque tampoco los desprecia, sino que incita a su reelabora-

ción. El consuelo religioso no es sólo consuelo narcisista, replegado frente al mundo, sino también incitación a hacerse cargo de la realidad y, rompiendo la costra de apatía y conformismo, abrirla a perspectivas nuevas; no sólo es bálsamo *en* el sufrimiento, sino también protesta *contra* el sufrimiento y la indignidad, aguijón frente a todo presente no cumplido.

Claro que esa ambivalencia no prueba la verdad de las creencias religiosas, pero obliga a replantear la cuestión. A no ser que se parta del supuesto de que son un error, mostrándolo a través de sus unilateralmente consideradas funciones negativas, para después afirmar que, aunque sus funciones —según todos los criterios de que podamos disponer— sean también positivas, en realidad son siempre negativas porque se basan en un error. Planteamiento circular en el que se va de la función a la esencia y se acaba por decir —como Freud ironizó respecto a la educación— que «haga lo que haga, la religión siempre hace mal». Conclusión, o punto de partida, para la que toda controversia probablemente esté de más.

En la medida en que estimemos que no es así, la religión ha de dejarse interrogar por la crítica freudiana, pero ésta ha de dejarse cuestionar, a su vez, por los problemas que la filosofía, la teología y la experiencia religiosa canalizan, y preguntarse asimismo sobre sus supuestos y límites. Preguntarse, por ejemplo, si cabría hablar de un «más allá del principio de realidad», que permitiese articular —con todas las cautelas necesarias— la legitimidad de la esperanza, en la medida en que lo necesario del mundo es lo posible, pero no lo invariable. Es cierto que Freud no renuncia a toda transformación del mundo y del hombre. Pero, en él, la «muerte de Dios» no iba acompañada de ningún sustituto inmanente, por lo que, desde su perspectiva, el ateísmo prometeico resultaba tan pueril como la quimera religiosa. Mientras que la simplista acomodación a «lo dado» no intentaría sino negar el deseo con el tramposo expediente de hacer de la necesidad virtud. Freud abocaba así a una posición, más que resignada, trágica.

Frente a este último modo de ver las cosas, la proclamación de muchos símbolos religiosos es que la realidad no está presidida en última instancia por la ciega necesidad, sino fundada en el Amor; que no es tanto *Ananké* cuanto *Eros*. En la medida en que, sin arbitrariedad, pero sin claudicaciones, se muestre su posible razonabilidad ellos podrían dibujar un *tercero* entre la inflación de la ilusión —que rebota desde la fantasía religiosa a la alucinación onírica— y la resignación desconsolada, entre el delirio y la tragedia.

BIBLIOGRAFÍA

Beirnaert, L. (1987), *Aux frontières de l'acte analytique*, Paris: Seuil.
Bellet, M. (1974), *Fe y psicoanálisis* (trad. de L. Morán y J. A. Pérez), Madrid: Sociedad de Educación Atenas.
Belzen, J. A. (ed.) (1994), *Hermeneutical approaches in psychology of religion*, Amsterdam: Rodopi.
Bloch, E. (1980), *El principio esperanza* III (trad. de F. González Vicén), Madrid: Aguilar; nueva ed.: Madrid, Trotta, próxima publicación.
Deconchy, J. P. (1970), «La psychologie des faits religieux», en H. Desroche (ed.), *Introduction aux sciences des religions*, Paris: Cujas, pp. 145-174.
Dolto, F. (1979), *El Evangelio ante el psicoanálisis* (trad. de E. de Merlo), Madrid: Cristiandad.
Domínguez Morano, C. (1991), *El psicoanálisis freudiano de la religión. Análisis textual y comentario crítico*, Madrid: Paulinas.
Erikson, E. (1970), *Infancia y sociedad*, Buenos Aires: Hormé.
Erikson, E. (1980), *Identidad, juventud y crisis*, Madrid: Taurus.
Fierro, A. ([2]2001), «Psicología de la religión», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid: Trotta, pp. 117-132.
Frankl, V. (1978), *Psicoanálisis y existencialismo. De la psicoterapia a la logoterapia*, México: FCE.
Frankl, V. (1994), *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*, Barcelona: Herder.
Frankl, V. (1995), *El hombre en busca de sentido* (trad. de Diorki, prólogo de G. W. Allport), Barcelona: Herder.
Freud, S. (1907), *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, en *Obras completas* (*O. C.*) I (trad. de L. López-Ballesteros), 3 vols., Madrid: Biblioteca Nueva, [3]1973.
Freud, S. (1910), *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci*, en *O. C.* II, cit.
Freud, S. (1913a), *Tótem y tabú*, en *O. C.* II, cit.
Freud, S. (1913b), *Múltiple interés del psicoanálisis*, en *O. C.* II, cit.
Freud, S. (1921), *Psicología de las masas y análisis del yo*, en *O. C.* III, cit.
Freud, S. (1927), *El porvenir de una ilusión,* en *O. C.* III, cit.
Freud, S. (1928), *Una experiencia religiosa*, en *O. C.* III, cit.
Freud, S. (1930), *El malestar en la cultura*, en *O. C.* III, cit.
Freud, S. (1933), *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, en *O. C.* III, cit.
Freud, S. (1939), *Moisés y la religión monoteísta*, en *O. C.* III, cit.
Freud, S. (1997), *Correspondencia* III (ed. de N. Caparrós), 6 vols., Madrid: Biblioteca Nueva.
Fromm, E. (1987), *Psicoanálisis y religión* (trad. de J. Martínez), Buenos Aires: Psiqué.
Fuller, A. R. (1994), *Psychologie and religion. Eight points of View*, Lanham: Rowman Littelfield Publishers.
Godin, A. (1981), *Psychologie des expériences religieuses. Le désir et la réalité*, Paris: Le Centurion.

Gómez Sánchez, C. (1998), *Freud, crítico de la Ilustración. Ensayos sobre psicoanálisis, religión y ética*, Barcelona: Crítica.

Gómez Sánchez, C. (2002), *Freud y su obra. Génesis y constitución de la Teoría Psicoanalítica*, Madrid: Biblioteca Nueva.

James, W. (1986), *Las variedades de la experiencia religiosa* [1902] (trad. de J. F. Yvars, prólogo de J. L. L. Aranguren), Barcelona: Península.

Jones, E. (1964), *Essays in Applied Psychoanalysis*, New York: International Universities Press.

Jung, C. G. (1962), *Simbología del espíritu* (trad. de M. Rodríguez Cabo), México: FCE.

Jung, C. G. (1981), *Psicología y religión* (ed. de E. Butelman), Buenos Aires: Paidós.

Jung, C. G. (1982), *Símbolos de transformación* (ed. de E. Butelman), Buenos Aires: Paidós.

Jung, C. G. (1999 ss.), *Obras completas* (ed. de la Fundación C. G. Jung), Madrid: Trotta.

Kolakowski, L. (1985), *Si Dios no existe...* (trad. de M. Sansigre), Madrid: Tecnos.

Kristeva, J. (1986), *Al comienzo era el amor. Psicoanálisis y fe* (trad. de G. Klein), Barcelona: Gedisa.

Kroeber, A. L. (1920), «Totem and taboo: an ethnologic Psychoanalysis»: *American Anthropologist*, XXII, pp. 48-55.

Lévi- Strauss, Cl. (1983), *Las estructuras elementales del parentesco* (trad. de M. T. Cevasco), México: Paidós.

Marcuse, H. (1970), *Eros y civilización* (trad. de J. García Ponce), Barcelona: Seix Barral.

Maslow, A. (1976), *El hombre autorrealizado. Hacia una psicología del ser* (trad. de R. Plana), Barcelona: Kairós.

Muensterberger, W. (1976), *L'anthropologie psychanalytique depuis «Totem et tabou»*, Paris: Payot.

Oser, F. y Gmünder, P. (1998), *El hombre. Estadios de su desarrollo religioso. Una aproximación desde el estructuralismo genético* (trad. de M. Fleck), Barcelona: Ariel.

Plé, A. (1969), *Freud y la religión* (trad. de J. L. Legaza), Madrid: BAC.

Pohier, J. (1976), *En el nombre del Padre* (trad. de A. Ortiz), Salamanca: Sígueme.

Ricoeur, P. (1970), *Freud. Una interpretación de la cultura* (trad. de A. Suárez), Madrid: Siglo XXI.

Skinner, B. F. (1970), *Ciencia y conducta humana* (trad. de M.ª J. Gallofré), Barcelona: Fontanella.

Vasse, D. (1969), *Le temps du désir*, Paris: Seuil.

Vergote, A. (1969), *Psicología religiosa* (trad. de M. Herrero de Miñón), Madrid: Taurus.

Vergote, A. (1978), *Dette et désir*, Paris: Seuil.

White, V. (1955), *Dios y el inconsciente* (trad. de A. Fernández, prólogo de C. G. Jung), Madrid: Gredos.

RELIGIÓN Y CEREBRO

Francisco José Rubia Vila

> «En el pasado, y aún hoy todavía, se encuentran sociedades humanas que no tienen ni ciencia, ni arte ni filosofía. Pero nunca ha habido sociedades sin religión.»
>
> (Henri Bergson)

I. INTRODUCCIÓN: RELIGIÓN Y CEREBRO

A primera vista parece rebuscada esta relación que plantea este capítulo sobre religión y cerebro, sobre todo para aquellas personas para las que la religión es algo revelado por Dios y, por tanto, de carácter sobrenatural, espiritual, que no tiene nada que ver con la materia de nuestro cerebro.

Sin embargo, como neurofisiólogo, no puedo menos de afirmar que William James tenía toda la razón cuando dijo: «las teorías científicas están condicionadas orgánicamente tanto como lo están los sentimientos religiosos». Con otras palabras: cualquier experiencia humana, y la experiencia religiosa lo es, tiene que tener una base orgánica cerebral, independientemente de la creencia que cualquier persona pueda tener en la existencia o no de realidades no materiales. Para unos creyentes el alma actúa a través de la materia cerebral, aunque sea de naturaleza distinta (postura dualista); otros piensan que el alma es de la misma naturaleza que la divinidad; los incrédulos piensan que la función del cerebro es suficiente para explicar toda la conducta humana, incluida la conducta religiosa e igualmente los senti-

mientos religiosos, como los pensamientos religiosos o la propia noción de numinosidad o espiritualidad. El científico no debe entrar en el tema de las creencias religiosas por ser una opción personal e íntima, pero sí debería sentirse obligado a averiguar si estas experiencias religiosas tienen una base orgánica. Como luego veremos, el mismo hecho de que se confirme la existencia en el cerebro de estructuras, cuya activación produce la sensación de numinosidad o la experiencia de trascendencia o mística, no implica en absoluto decidirse por ninguna de las dos opciones. Si existe o no participación divina en estas experiencias es otra cuestión distinta a la que aquí se plantea.

A finales del siglo XIX E. D. Starbuck, por encargo de William James, comenzó un estudio que probablemente sea el primer trabajo científico en el estudio de las experiencias religiosas.

En 1901, William James, primer profesor de psicología de la Universidad de Harvard, viajó a Escocia para impartir una serie de conferencias (las célebres «Gifford Lectures») en la Universidad de Edimburgo. Estas conferencias se publicaron un año más tarde con el título *Las variedades de experiencias religiosas. Un estudio en la naturaleza humana*, que se convirtió en un clásico y que es uno de los primeros estudios de la religión desde el punto de vista científico-natural. Muchas de las experiencias estaban basadas en el trabajo de Starbuck.

William James pertenece al grupo de autores que podrían considerarse como partidarios de las teorías psicológicas de la religión, junto con muchos otros que están recogidos en la obra del antropólogo Evans-Pritchard *Las teorías de la religión primitiva*. A este grupo pertenece Edward Tylor, cuya explicación del origen de la religión se puede dividir en dos partes: la primera, que determinadas experiencias, como la muerte, la enfermedad, los trances, los sueños, sobre todo éstos, llevan al hombre primitivo a suponer la existencia de un alma que en determinadas situaciones puede abandonar el cuerpo; la segunda, que el hombre primitivo le atribuye este alma a toda clase de seres, incluso a objetos inanimados, lo que él mismo denominó animismo.

Una versión actualizada de la teoría de Tylor del animismo como origen de la religión es la que presenta Stewart Guthrie basándose en la humana tendencia a antropomorfizar todo lo que vemos, tendencia con un indiscutible valor de supervivencia, ya que si interpretamos sombras como si fuesen personas, si la interpretación es correcta y se trata de un amenazante enemigo, su valor resulta inapreciable, y si no lo es no tiene ninguna conse-

cuencia. Guthrie dice tener antecesores a esta opinión, comenzando por Jenófanes y continuando con Spinoza, Hume, Feuerbach, Tylor y Freud.

El animismo sería la consecuencia de esta tendencia innata (?) del ser humano a antropomorfizar lo que ve. Sin duda, Jean Piaget la observó en niños pequeños y también se ha observado en animales que interpretan, por ejemplo, objetos con forma parecida a los alimentos que consumen ordinariamente como los propios alimentos.

Es difícil negar estos datos. Demos por hecho que el ser humano antropomorfiza su entorno porque esto tiene un valor para la supervivencia de la especie, pero ¿significa esto que el origen de la religión está exclusivamente en el animismo, como consecuencia de esta tendencia a la antropomorfización?

Como fisiólogo supongo que las teorías que se basan en funciones cerebrales deberían ser las que tienen más probabilidades de ser ciertas. También habría que suponer que el origen de la religión no tiene por qué tener una sola causa, sino que bien podría deberse a un conjunto de factores, sobre todo si éstos no se excluyen entre sí. Así ocurriría con una función cerebral tan importante como el sueño, que ocupa aproximadamente un tercio de nuestras vidas y que da origen a los ensueños, donde tenemos la sensación de que algo se separa del cuerpo para recorrer largas distancias y visitar otros lugares mientras el cuerpo permanece inmóvil en el lecho. Si a este hecho le añadimos la probable facultad mental de dividir el mundo en conceptos contrapuestos atribuida a la corteza de la parte inferior del lóbulo parietal izquierdo del cerebro, entonces tendremos la división dualista cuerpo / alma característica de nuestra visión del mundo. Por tanto, los ensueños parece plausible que hayan dado lugar al origen del concepto de alma, pero también al de los espectros y figuras espirituales que nos aparecen durante el sueño.

Otro fenómeno considerado normal en más de un 10% de la población son las alucinaciones visuales o auditivas, así como la sensación de la presencia de personajes, sean religiosos o no, que se dan en determinadas personas consideradas normales. Este fenómeno contribuye, con los ensueños, a darle visos de realidad a lo que se vive en esas circunstancias.

No obstante, se puede considerar que para el origen del sentimiento religioso ha sido fundamental una experiencia humana que ha venido dándose en determinadas personas desde tiempos inmemoriales. Me refiero a la experiencia mística o

experiencia de trascendencia, producto de la actividad de determinadas estructuras cerebrales y con connotaciones afectivas tan profundas que lo que en ellas se vive es tenido por más real incluso que la realidad cotidiana. Su componente placentero (que no siempre está presente) es muy probable que haya hecho que el ser humano buscase siempre esta experiencia y que se haya sometido por ella a las mayores privaciones para obtenerla. Esta experiencia, que supone en términos conductuales una fantástica recompensa, ha sido posiblemente si no una causa única, sí una de las causas principales, a mi entender, del sentimiento religioso y, sin duda, uno de los principales motivos de la creencia humana en una vida espiritual independiente de la vida real y cotidiana, así como en un futuro premio o castigo por las obras realizadas en este mundo, dado que esta experiencia puede ser, como hemos dicho, enormemente placentera, pero también terrorífica en otras ocasiones. Como dice el monje católico y místico Wayne Teasdale en su libro *El corazón místico*:

> Cada gran religión tiene un origen similar: el despertar espiritual de su fundador a Dios, lo Divino, lo Absoluto, el Espíritu, el Tao, la consciencia ilimitada. Lo encontramos en la experiencia de los rishis en la India; en Buda en su experiencia de iluminación; en Moisés, los patriarcas, los profetas y otras almas santas de la tradición bíblica. Tampoco está menos presente en la realización interna de Jesús de su relación con su padre [...] Y está claro en la experiencia de revelación de Mahoma de Alá por mediación del arcángel Gabriel.

Estoy convencido, como antes dije, de que aquellas teorías sobre el origen de la religión que tienen un fundamento fisiológico, neurofisiológico, tendrán obviamente mayor probabilidad de ser ciertas que las que no lo tienen.

La existencia de mecanismos fisiológicos cerebrales que dan lugar al sentimiento religioso explicaría su presencia en todas las culturas y épocas, corroborando la frase de Henri Bergson que encabeza este capítulo, pero, por otro lado, también explicaría por qué han sido inútiles los intentos que se han hecho en determinadas épocas históricas de erradicar estos sentimientos del ser humano.

La experiencia de trascendencia es la que buscan los chamanes en todas las culturas usando determinadas técnicas para conseguir el estado de éxtasis en el que entran en contacto con seres espirituales o personas ya fallecidas y son capaces de curar

enfermos (probablemente enfermos de origen psicosomático) o supuestamente predecir el futuro. Esta figura del chamán es muy probable que se remonte al Paleolítico Inferior si la interpretación que se les ha dado a pinturas rupestres de figuras medio humanas medio animales como chamanes es correcta. Si esto es así, entonces la búsqueda del éxtasis es prácticamente tan antigua como lo es nuestra especie. Muchos autores consideran estos estados de éxtasis como la expresión más intensa de la religión. O. Pfleiderer, por ejemplo, es de la opinión de que el misticismo es la sensación inmediata de la unidad del yo con Dios, lo que representa la sensación fundamental de la religión, la vida religiosa en su propio corazón y centro. Y E. Caird dijo que el misticismo es la religión en su forma más concentrada y exclusiva.

Ian Barbour postuló seis tipos distintos de experiencias religiosas: la experiencia numinosa de lo Sagrado, la experiencia transformadora de la reorientación, el coraje de enfrentarse a la muerte, la experiencia moral de la obligación, la experiencia del orden y la creatividad del mundo y, finalmente, la experiencia mística de la unidad. Estas experiencias son donde la mayoría de las teologías, especialmente la metateología, comienzan. Como antes hemos dicho, todas son experiencias que, como tales, se sustentan en la actividad de estructuras cerebrales.

II. LA EXPERIENCIA MÍSTICA

> «La predisposición a las creencias religiosas es la fuerza más compleja y poderosa en la mente humana y con toda probabilidad una parte irradicable de la naturaleza humana.»
>
> (E. O. Wilson)

El éxtasis, dice Erwin Rohde, es la liberación del alma del confinamiento obstaculizante del cuerpo, confiriéndole nuevos poderes de los que no sabía nada antes. Una vez alcanzado, el individuo puede percibir lo que sólo los ojos del espíritu pueden percibir: la realidad eterna más allá del tiempo y del espacio. «Entusiasmo», que etimológicamente significa Dios dentro de nosotros, estar poseído por Dios, es para Rohde la parte dada por Dios de la misma experiencia; tanto el éxtasis como el entusiasmo tienen que ser distinguidos claramente; ambas palabras

significan que en la visión mística el alma se transfigura y, en palabras de Pablo de Tarso, es elevada al tercer cielo.

Para nosotros todo esto son descripciones que lo que quieren dar a entender es que existe un estado que, una vez alcanzado, transforma la visión del que lo consigue, pero ese «entusiasmo» no es otra cosa que el despertar de partes del cerebro que normalmente están dormidas o inhibidas. El tercer cielo de Pablo de Tarso está dentro de nuestro propio cerebro. Recordemos las palabras de Agustín de Tagaste: «Noli foras ire; in teipsum redi; in interiore hominis habitat veritas» (No busques fuera, entra dentro de ti mismo, porque en el interior del hombre habita la verdad). Plotino dice: «No podemos ver el sol si no hubiese algo de sol dentro de nosotros mismos». Y en la *Katha Upanisad* (I, 2, 20) se dice: «Más sutil que lo más sutil, más grande que lo más grande, el Ser está escondido en el corazón de cada criatura». Tertuliano decía que la mayoría de las personas aprehenden a Dios mediante visiones (es decir, cuando determinadas estructuras cerebrales se activan y se producen esas visiones que en estado normal no se dan).

Todas estas citas tienen un solo objetivo: dejar claro que la experiencia mística es una vivencia que pone de manifiesto una actividad de una parte de nuestro cerebro.

La experiencia mística, trascendente o numinosa que se consigue durante el éxtasis es una de las vivencias más interesantes de las que es capaz el ser humano. Por los informes de los que la han vivido o experimentado, por su intensidad, por su carga afectiva y por su capacidad de transformar incluso la conducta posterior de la persona implicada, se trata de algo verdaderamente extraordinario. Se trata, pues, de una experiencia fundamentalmente afectiva; y, aunque la religión no es sólo afecto, sí está considerado por algunos autores que juega un papel fundamental en la experiencia religiosa. Schleiermacher, que trató la religión desde el punto de vista fenomenológico, ya lo expresó así en el siglo XIX. Como dice G. Vattimo sobre él, «es quizás el primero que adopta una actitud auténticamente fenomenológica en lo referente al hecho religioso». Schleiermacher publicó sus discursos, titulados *Sobre la religión*, que representan, tras la Ilustración, una vuelta del pensamiento sobre este tema al componente religioso que pretendo subrayar aquí, a saber, la importancia del sentimiento y del afecto en el fenómeno religioso. En la introducción a esta obra de Schleiermacher, que se publicó en

castellano en 1990, su traductor, Arsenio Ginzo, nos dice: «La esencia de la religión no consiste para Schleiermacher ni en pensar ni en obrar, sino en la intuición y en el sentimiento».

La parte del cerebro que se encarga de los afectos y los sentimientos se denomina *sistema límbico*, compuesto por una serie de estructuras, la mayoría de ellas bajo la corteza cerebral, cuya estimulación o activación provoca sentimientos y afectos. ¿Es, por tanto, de extrañar que precisamente la activación experimental o espontánea de esas estructuras sea capaz de provocar éxtasis místicos, como luego veremos?

Conseguir llegar a estos estados de éxtasis ha sido siempre a lo largo de la historia un objetivo que se han propuesto muchas personas, generalmente en el marco de una religión determinada. Las técnicas para alcanzarlos son muy diversas, dependiendo de la cultura en la que se dan, y van desde la privación sensorial (huida al desierto de fundadores de religiones y monjes cristianos), privación de comida y bebida, mortificaciones corporales, sacrificios, penitencias, etc. También técnicas pasivas, como la meditación, la calma y la evitación de todo pensamiento, o activas como la música, los tambores, las danzas rítmicas o la repetición de frases religiosas y también la ingestión de drogas alucinógenas.

El objetivo principal de esta experiencia es la *unio mystica*, es decir, la unión con la divinidad, al menos entre los místicos de Occidente. Ahora bien, ¿es esto cierto?, ¿estamos ante un hecho sobrenatural, o simplemente se trata de otro de los engaños a los que el cerebro nos tiene acostumbrados?, ¿son vivencias con intervención divina, o figuraciones de mentes extraordinariamente sensibles que así lo han creído? Estos místicos, en suma, ¿son personas elegidas, o simplemente enfermos mentales? Estas preguntas no son nuevas; han sido formuladas una y otra vez a lo largo de la historia cada vez que se producían estos fenómenos. Y no sólo por científicos o personas interesadas en conocer la raíz de estos fenómenos, sino también, por ejemplo, por la Inquisición en la religión católica, o por la iglesia correspondiente en el caso de otras religiones, cuando se trataba de saber si había que elevar a estos místicos a los altares, o, por otra parte, llevarlos al patíbulo o a la hoguera por herejes o brujos, lo que desgraciadamente ocurrió en muchos casos.

III. UNIVERSALIDAD DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA

> «Los grandes hombres que han sido filósofos han sentido la necesidad tanto de la ciencia como del misticismo.»
>
> (Bertrand Russell)

Cuando antes hablamos de los chamanes dijimos que las prácticas chamánicas se han desarrollado en todas las culturas, especialmente en las culturas de cazadores-recolectores, y en distintas épocas de la humanidad desde tiempos inmemoriales. Los chamanes, como decía Mircea Eliade, son especialistas en la práctica del éxtasis y el trance del chamán se asemeja a los trances referidos por los místicos de las principales religiones. Algunos autores consideran el chamanismo como probablemente la religión más primitiva. Otros autores han pensado que los chamanes eran psicópatas, ya que muchas veces eran elegidos por poseer alguna enfermedad, especialmente la epilepsia. Sin embargo, Eliade dice que precisamente los chamanes que estaban enfermos llegaron únicamente a ser chamanes por haber conseguido sanar; más bien, una persona se convierte en chamán o por vocación espontánea, por transmisión hereditaria, o por decisión personal. Lo que parece evidente es que estas personas son más sensibles que la media de la población y, al igual que los místicos en nuestras culturas occidentales, se caracterizan por una labilidad especial para asuntos espirituales. Entre los pueblos altaicos, dice Eliade, si alguna persona en la tribu sobresale en su infancia por ser frágil, por tener inclinaciones solitarias y contemplativas, pero, sobre todo, por padecer ataques epilépticos, los altaicos quedan convencidos de que entre sus antepasados tiene que haber habido algún chamán. Si no son psicópatas, lo que no creo, sí que tienen que ser personas especialmente sensibles y estar al borde de la enfermedad mental. En este caso es claro que determinado tipo, como la epilepsia del lóbulo temporal, presenta una hiperactividad en zonas del sistema límbico capaces, como antes mencionamos, de provocar un éxtasis místico. El chamanismo sigue practicándose en muchas regiones de la tierra, especialmente en el norte de Asia y en toda América, pero también en África y Australia.

Al igual que los místicos tradicionales, el chamán consigue llegar al éxtasis con danzas, privación de alimentos y bebidas, exposición a temperaturas extremas o mediante sustancias aluci-

nógenas. Existe, pues, un paralelismo entre las técnicas chamánicas y las utilizadas por los místicos de las diferentes religiones para conseguir alcanzar el éxtasis. Por eso es conveniente repasar las características de este estado alterado de consciencia, lo que nos permitirá encontrar denominadores comunes para este tipo de vivencias.

IV. CARACTERÍSTICAS DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA

En la obra mencionada al comienzo de este capítulo, *Las variedades de la experiencia religiosa*, William James cita ciertas características comunes a los estados místicos, independientemente de donde se produjesen en el tiempo y en el espacio. Éstas son: 1) inefabilidad, es decir, la dificultad de expresar con palabras la experiencia; 2) cualidad noética o de conocimiento, o sea, llegar a conocimientos a los que no llega el intelecto discursivo; 3) transitoriedad, con una duración de media o, a lo sumo, una hora; 4) pasividad, como si la propia voluntad estuviese sometida.

El filósofo americano W. T. Stace también elaboró una serie de puntos comunes a todas las experiencias místicas. Y el psiquiatra americano W. N. Pahnke modificó ligeramente la lista de Stace. Con estas tres listas se puede elaborar otra que reúne las características más importantes de esta experiencia. Esta lista recogería las siguientes:

1. Sensación de unidad con la consecuente «pérdida» del yo.
2. Pérdida del sentido del tiempo y del espacio.
3. Sensación de entrar en contacto con lo Sagrado.
4. Sensación de objetividad y de realidad profundas.
5. Cualidad noética: sensación de tener intuiciones de verdades profundas al margen del intelecto discursivo.
6. Superación del dualismo y de las contradicciones.
7. Pérdida del sentido de causalidad.
8. Inefabilidad.
9. Sensación de bienestar, paz, alegría, felicidad.
10. Percepción de luz blanca, cegadora, brillante; o fuego, sensación de calor intenso.
11. Transitoriedad.
12. Cambios positivos en la conducta.

Muchos autores que han escrito sobre el tema de la experiencia mística insisten en el enorme parecido entre los fenómenos que se producen en este tipo de experiencias en las diversas

culturas, religiones y épocas de la humanidad. Aunque también existe diversidad de opiniones y otro grupo de autores no creen que todas las experiencias místicas tengan un común denominador. Evidentemente, si partimos de la base de que todas tienen un sustrato cerebral, lo lógico es asumir denominadores comunes que vendrían avalados por la similitud de las estructuras cerebrales que sustentan esta experiencia. También hay que pensar que la diferente formación cultural de los sujetos que las viven tiene que expresarse en la forma de vivirla y en la forma como esta experiencia es transmitida, aparte de que el objeto de la experiencia puede ser también diverso, como es el caso de un budista que entra en contacto con «la nada» en comparación con un místico cristiano, para el que el objetivo final es la unión con Cristo. Esto explica por qué un místico budista nunca ha tenido una experiencia en la que aparezcan figuras espirituales como santos cristianos o la Virgen María.

En experimentos con mamíferos más primitivos que el hombre el resultado de la estimulación eléctrica de estructuras cerebrales depende mucho del entorno en el que el animal se encuentre. Cuántas más influencias deben ejercer los contenidos de la memoria de un ser humano en experiencias como la mística o de trascendencia.

Hay que tener también en cuenta que esta experiencia es independiente de la religión, ya que ha tenido lugar en personas que son panteístas o ateos, lo que supone un argumento muy fuerte a favor de la independencia del fenómeno de cualquier religión concreta.

Respecto a las características de la experiencia mística, algunos autores como el propio Stace no quieren incluir las visiones y las voces, es decir, las alucinaciones de tipo visual o auditivo, como pertenecientes a la experiencia mística. El argumento que utiliza es que estas alucinaciones tienen el carácter de imaginaciones sensoriales, mientras que la experiencia mística no es sensorial. Contra esto se puede argüir que las alucinaciones se producen en el cerebro como consecuencia de una estimulación intensa de determinadas estructuras y su origen no procede de los sentidos, sino de los contenidos de la memoria; si siguiésemos el argumento de Stace acabaríamos con la mayoría de las experiencias de los místicos clásicos que siempre fueron acompañadas de visiones y audiciones. Bien es verdad que la propia Teresa de Ávila dudaba de la procedencia de sus visiones, especialmente cuando no sabía si atribuírselas a la divinidad o al demonio. Pero

la inmensa mayoría de los místicos no ha dudado sobre este tema, empezando por los personajes del Antiguo Testamento.

V. SIMILITUD DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA CON LA MENTALIDAD «ARCAICA»

Hemos enumerado una serie de características de la experiencia mística algunas de las cuales son comunes con otras experiencias. En realidad, la experiencia mística representa otra realidad que nuestra realidad cotidiana, pero que para el sujeto que la experimenta tiene un mayor valor de objetividad y profundidad que ésta. Tendremos, pues, que aceptar que el ser humano puede experimentar dos realidades distintas: la realidad consciente y cotidiana, en la que existe un pensamiento lógico-analítico, dualista, o sea, que divide el mundo en términos antinómicos, que ha sido atribuido a las funciones mentales del hemisferio izquierdo del cerebro; y otra realidad, que se siente como más profunda y significativa, con mayor carga afectiva, en la que los términos antitéticos pueden existir conjuntamente, en la que el yo lógico-analítico se disuelve en la divinidad, la naturaleza, el vacío o la nada. Muy probablemente esta otra realidad está más condicionada con la actividad del hemisferio derecho, que procesa la información de forma holística, global y que tiene mayores conexiones con el sistema límbico.

Los antropólogos franceses, y a su cabeza Lucien Lévy-Bruhl, estudiaron lo que llamaron «mentalidad primitiva» o «mentalidad arcaica», es decir, la forma de pensar de pueblos que no habían tenido ningún tipo de civilización, o pueblos ágrafos, como también se les ha llamado. Llamó la atención de estos antropólogos que el hombre «primitivo» participaba místicamente con la naturaleza, es decir, con animales, plantas e incluso objetos inanimados; con otras palabras, el pensamiento primitivo se rige por la llamada «ley de la participación», según la cual los seres y objetos pueden ser, en sus representaciones, a la vez ellos mismos y otra cosa. La identificación es tal que se puede hablar de *unio mystica* del primitivo con los animales, por ejemplo. Jean Cazeneuve, que escribió un libro sobre la mente arcaica, nos dice que en el pensamiento de estos «primitivos» coexiste la ley de la contradicción y la ley de la participación. No existe ninguna división absoluta entre lo individual y lo colectivo. Las contradicciones no despiertan el rechazo que conocemos de nuestro pensamiento occidental, los términos antitéticos conviven sin pro-

blemas en esta forma de pensar. La diferencia que para nosotros está clara entre el yo y el mundo o entre la propia persona y la de los demás, para este pensamiento «primitivo» no está tan clara, al igual que no lo está entre el ensueño y la realidad o entre el mito y la realidad.

Los antepasados, los muertos, los espíritus, la propia naturaleza, todo está impregnado de afectos profundos que nos recuerdan la experiencia mística. También en ésta desaparecen las contradicciones y la diferenciación entre el yo y el mundo o la divinidad, la energía cósmica o la nada.

Lévy-Bruhl pensó primero que el pensamiento del «primitivo» era un pensamiento «pre-lógico», pero esto fue muy criticado y él mismo en sus *Cuadernos* llegó a desdecirse, por lo que la palabra suponía de arrogancia occidental frente a un pensamiento evolutivamente inferior. Hoy se está de acuerdo en que tanto el pensamiento «primitivo» como el «desarrollado» conviven en la misma persona, habiéndose desarrollado más un pensamiento que otro de acuerdo con las circunstancias del entorno. El entorno del hombre «primitivo» no requería el desarrollo de ningún pensamiento lógico-analítico como tiene el hombre occidental, estando ocupado permanentemente con asuntos más vitales como la propia supervivencia.

No obstante, en muchas ideologías modernas se ha puesto de manifiesto un pensamiento que nos recuerda este pensamiento descrito por los antropólogos en culturas ágrafas. Y la descripción de la psicología de las masas de Gustav Le Bon nos recuerda también este tipo de pensamiento.

Existirían, pues, dos formas de enfrentarse al mundo: una forma en la que el mundo se intenta conocer, analizándolo con nuestra facultad lógico-analítica; y otra en la que no se trata tanto de «conocer» el mundo como de «aprehenderlo» emotivamente, unirse místicamente con él. En las culturas primitivas esta segunda forma sería más utilizada y desarrollada, con predominio de la actividad del hemisferio derecho y del sistema límbico, mientras que en nuestras culturas avanzadas predominaría la primera forma, el análisis más frío, pormenorizado y dualista de la realidad, con predominio del hemisferio izquierdo. La primera forma es más parecida a la consciencia que tenemos durante el ensueño, en el que las contradicciones no despiertan ningún rechazo; de ahí que el hombre primitivo no sepa distinguir entre el ensueño y la realidad, ya que probablemente son productos de las mismas estructuras cerebrales.

Ya Sigmund Freud en su *Interpretación de los sueños* dividió el pensamiento humano en dos procesos psíquicos completamente diferentes: el proceso primario, caracterizado porque los pensamientos contradictorios no tienden a sustituirse, sino que permanecen yuxtapuestos, como ocurre en los ensueños; y el pensamiento secundario o pensamiento analítico-racional al que estamos acostumbrados cuando nos encontramos conscientes y alertas.

Y Carl Gustav Jung también hizo esta separación entre lo que él llamó «pensamiento directo» y los ensueños o «pensamiento fantástico». El primero estaría ligado al lenguaje y la comunicación exigiría un esfuerzo, mientras que el segundo no requeriría ningún esfuerzo, sería espontáneo y estaría guiado por motivos inconscientes. Esta falta de esfuerzo explicaría, al menos en parte, la primacía del pensamiento fantástico en culturas ágrafas.

VI. EXPERIENCIAS CERCANAS A LA MUERTE

Otra de las experiencias que tiene algún parecido con la experiencia mística es la experiencia de aquellos que han estado cerca de la muerte y volvieron a la vida gracias a una mejora en su enfermedad, o por haber sido resucitados con ayuda médica. Lo que estos «resucitados» informan de lo que han vivido en esos momentos trágicos se asemeja en cierta manera a las experiencias de trascendencia o experiencias místicas.

Esto nos hace suponer que la anoxia que se produce en determinadas estructuras antes de morir, neurotransmisores cerebrales que se liberan, desequilibrio de electrolitos, etc., las estimula, de forma que esa actividad es responsable de los síntomas tan parecidos a la experiencia mística.

Por ejemplo, estos sujetos han informado de inefabilidad, de sensaciones de inmensa paz y tranquilidad, de la visión de luces cegadoras, brillantes, del encuentro con personajes religiosos, antepasados o familiares y amigos ya fallecidos, de distorsiones en la percepción del espacio y del tiempo, de sensación de estar fuera del cuerpo flotando en el espacio, de viajar por un túnel hacia una luz cegadora al fondo y de revisar en un momento toda la vida pasada. Menos frecuentes son las experiencias desagradables; también lo son en la mística, pero ocurren.

El psicólogo suizo Carl Gustav Jung tuvo una experiencia de éstas cuando se encontraba muy enfermo debido a un ataque al

corazón: relató visiones en las que observaba la tierra desde una gran altura, viendo la isla de Ceilán y el subcontinente indio, entre otras cosas. Jung dijo que era imposible transmitir la belleza y la intensidad de las emociones que experimentó acompañando a estas visiones, de una realidad tan intensa que no permitía que hubiese nada subjetivo en ellas.

Se han postulado varias causas para estos hechos que apuntamos antes: la anoxia cerebral, antes mencionada, la producción de endorfinas (sustancias parecidas a la morfina y producidas por el propio cerebro), la liberación de sustancias excitadoras de las células nerviosas, la actividad convulsiva del lóbulo temporal o la hiperactividad general del sistema límbico.

VII. BASE NEUROBIOLÓGICA DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA

Partimos de la base de que todas las experiencias humanas tienen un sustrato neurobiológico, cerebral; por tanto, la experiencia religiosa o la experiencia mística también. En el caso de la experiencia religiosa es muy difícil su localización en el cerebro por estar implicadas muchas funciones. Pero en la experiencia mística resulta más fácil, dado que es una experiencia con una gran carga emocional que puede, además, provocarse por determinados métodos o usando ciertas drogas.

Habría que preguntarse si estas experiencias son hechos sobrenaturales o simplemente fruto de la actividad cerebral. O también si los místicos son personas elegidas o simplemente personas con una determinada tendencia a estas experiencias basada en una especial labilidad de las estructuras límbicas que las producen. Estas cuestiones son importantes y han atormentado a muchas personas a lo largo de la historia cada vez que estos fenómenos se producían. Y no sólo en nuestra era científica, en la que es lógico que se planteen estos temas, sino también en el seno de las iglesias a las que estos místicos pertenecían, para saber si había que considerar a estas personas santas, elegidas, o, por el contrario, poseídas por demonios, herejes o brujos. De las conclusiones a las que se llegase dependía en muchos casos si eran elevadas a los altares o condenadas a la hoguera o a prisión. En la historia de la mística se ha dado el caso incluso de llegar a ambas conclusiones, naturalmente con un lapso de tiempo entre las dos, como, por ejemplo, el de Juana de Arco, que fue condenada a la hoguera por sus visiones y quinientos años más tarde elevada a los altares.

Hemos visto que el chamán es capaz de alcanzar el éxtasis con determinadas técnicas que implican la danza, el aislamiento, la exposición a fríos o calores extremos, la mortificación corporal, el sonido rítmico de los tambores, las canciones y la música. Todos estos estímulos lo que hacen es excitar el sistema nervioso autónomo, especialmente aquella parte que se denomina sistema nervioso simpático y que es el sistema que prepara el cuerpo para la lucha o la huida, movilizando la energía que se necesita para estas funciones; por estas razones se le ha llamado «sistema ergotrópico». Produce adrenalina, que se traduce en un aumento de la frecuencia cardiaca, la presión arterial, la respiración y el tono muscular. Es el sistema de alerta del organismo.

Ahora bien, algunos místicos suelen utilizar otro camino que lleva, sin embargo, al mismo lugar, es decir, al éxtasis. Es el camino inverso, de la meditación, la tranquilidad, el ayuno, el aislamiento, la penitencia, etc., es decir, la excitación del sistema nervioso parasimpático, sistema que se caracteriza por el almacenamiento y la preservación de la energía, por lo que se le ha llamado «sistema trofotrópico». Regula el sueño, promueve la digestión, distribuye nutrientes vitales por todo el organismo y controla el crecimiento celular. Es el sistema de reposo del organismo.

Al parecer, cuando cada uno de estos sistemas se excita intensamente, se llega a una especie de desbordamiento, quedando el otro sistema también excitado. De ahí que tanto por un sistema como por el otro se consiga alcanzar el éxtasis. Así nos explicamos por qué con una meditación profunda se puede alcanzar el éxtasis, pero también por qué los derviches giróvagos en Turquía lo alcanzan mediante la actividad muscular y girando sobre sí mismos.

VIII. LA HIPÓTESIS DEL LÓBULO TEMPORAL

De todos los lóbulos cerebrales, el temporal es el que probablemente posea mejores conexiones con el sistema límbico o sistema de emociones y afectos del cerebro. El cirujano Wilder Penfield lo estimuló eléctricamente en operaciones quirúrgicas de enfermos, en los que no se necesita anestesia general, ya que el cerebro es indoloro y no posee receptores para el dolor. Sólo la estimulación de este lóbulo producía alteraciones de la percepción de una experiencia en curso o inducía la vivencia de experiencias que no eran reales.

Otro dato a tener en cuenta es el de la epilepsia del lóbulo temporal o epilepsia psicomotora, que, si no afecta a la corteza, no va acompañada de pérdida de la consciencia y que produce un tipo muy característico de personalidad, denominada «personalidad del lóbulo temporal» o «síndrome de Gastaut-Geschwind». Este síndrome se caracteriza por los siguientes síntomas: conversiones religiosas súbitas, hiperreligiosidad, hipermoralismo, hiposexualidad, hipergrafia (tendencia compulsiva a escribir abundantemente), preocupaciones filosóficas exageradas, viscosidad social (incapacidad, por ejemplo, de terminar una conversación), circunstancialidad en el pensamiento (moverse de un pensamiento a otro) y cambios fáciles de humor.

Es conocida la enfermedad en algunos casos históricos de místicos como Pablo de Tarso, Teresa de Ávila, Mahoma, Juana de Arco, Catalina de Génova, Emanuel Swedenborg, Joseph Smith (fundador de los mormones), Fiodor Mijalovich Dostoievski, Teresa de Lisieux, etc. Esto no significa, naturalmente, que todas las experiencias místicas tengan como base la epilepsia, sino solamente que existen estructuras en el lóbulo temporal cuya estimulación, en este caso patológica, por enfermedad convulsiva, es capaz de producir estas vivencias.

Desde luego, muchos síntomas que acompañan la estimulación del lóbulo temporal se dan también en las experiencias místicas, como las vivencias de estar fuera del cuerpo, las sensaciones vestibulares (como viajar a través del tiempo y del espacio), las alucinaciones auditivas, oír voces de Dios, los ángeles o cualquier otra figura espiritual que aconseja al sujeto, las alteraciones de la percepción, como luces brillantes, y también las sensaciones de paz, tranquilidad, alegría y bienaventuranza que están ligadas a la producción endógena de endorfinas.

Por estas razones, el psicólogo canadiense Michael Persinger ha planteado la hipótesis de que las experiencias religiosas y místicas son consecuencia de la estimulación espontánea (no patológica, aunque también) de estructuras del lóbulo temporal. En la profundidad de este lóbulo se encuentran estructuras pertenecientes al sistema límbico, como la amígdala y el hipocampo, estructuras que están asociadas con la asignación de significación biológica a estímulos externos, en el caso de la amígdala, y con la memoria episódica en el caso del hipocampo. Para Persinger estarían también asociadas con el sentido del yo en relación con el tiempo y el espacio y la concepción de sus límites dependiendo de la memoria (hipocampo) y los componentes afectivos prima-

rios, especialmente los aversivos (amígdala). Si se estimula la amígdala experimentalmente se provoca miedo y ansiedad, pero si la estimulación es más suave se pueden provocar experiencias límite y estados de profunda significación.

La diferente labilidad de estas estructuras del lóbulo temporal en las distintas personas haría que unas fuesen más proclives a este tipo de experiencias que otras, de la misma manera que hay personas más musicales que otras. La producción de endorfinas hace que estas experiencias representen una gratificación especial, lo que explica que sea una experiencia que, una vez vivida, se busque siempre de nuevo.

Para comprobar esta hipótesis Michael Persinger ha provocado estas experiencias con estimulación electromagnética transcraneal (colocando un casco con bobinas en la cabeza de un individuo para estimular el cerebro a través del cráneo). En más de 1.000 sujetos pudo provocar la experiencia de la presencia de seres espirituales, como Elías, Jesús, la Virgen María, Mahoma o el Espíritu del Cielo, dependiendo del trasfondo cultural de los sujetos de experimentación. En algunos agnósticos se generaron historias de abducción por alienígenas.

La estimulación empleada por Persinger podía focalizarse hacia determinadas estructuras; si lo hacía hacia la amígdala, obtenía sensaciones sexuales en el sujeto, si lo hacía hacia el lóbulo temporal derecho, la experiencia era de una presencia negativa, como el diablo o un alienígena; si lo hacía hacia el lóbulo temporal izquierdo, provocaba una presencia positiva, un ángel o Dios. De estos experimentos Persinger concluyó que la experiencia de Dios es un producto del cerebro humano, modulada por la historia personal y la cultura de cada individuo.

Otro investigador, Arnold Mandell, llegó también a la misma conclusión, es decir, que el lóbulo temporal estaba implicado en estas experiencias místicas. Para este investigador las drogas psicoactivas que producen este tipo de experiencias actúan bloqueando el efecto inhibitorio de un neurotransmisor cerebral, la serotonina, aumentando de esta manera la labilidad del lóbulo temporal.

IX. LAS HIPÓTESIS DE D'AQUILI Y NEWBERG

En 1975 un psiquiatra de Pensilvania en Estados Unidos, Eugene D'Aquili, recientemente fallecido, se ocupó del tema de las bases

neurobiológicas de las experiencias religiosas; publicó un artículo en la revista de ciencia y religión *Zygon* con el título: *The Biopsychological Determinants of Religious Ritual Behavior* (*Los determinantes biopsicológicos de la conducta ritual religiosa*), comenzando así una línea de investigación que iba a producir varios artículos y libros dedicados al estudio de las bases orgánicas, cerebrales, del comportamiento religioso, incluyendo temas como el éxtasis místico, el ritual, la meditación, la liturgia, las experiencias cercanas a la muerte, etc., y siempre en relación con esas bases orgánicas en el cerebro humano. Recientemente, junto con un colaborador, Andrew Newberg, publicaron un libro titulado *The mystical mind* (*La mente mística*) en el que plantean también hipótesis sobre las bases neurobiológicas de las experiencias místicas.

De acuerdo con estos autores, existen cuatro estados alterados de consciencia que serían:

1) Un estado de hipertranquilidad, en el que la relajación es profunda, que suele ocurrir tras horas de meditación periódica; en algunos casos extremos se experimenta una sensación «oceánica» de tranquilidad y bienestar en la que no existen pensamientos ni sensaciones que perturben la consciencia. En la psicología budista este estado se denomina *Upacara samadhi*.

2) Un estado de hiperalerta, en donde reina una excitación máxima, que suele ocurrir tras conductas motoras y rituales rápidas, como danzas, pero también puede darse en corredores de largas distancias o en natación; su característica es la atención y concentración extremas.

3) Un estado de hipertranquilidad con irrupción del sistema de alerta. Puede ocurrir que cuando la tranquilidad alcanza un nivel máximo se produzca un desbordamiento que active el sistema de alerta. Al meditar puede ocurrir, por ejemplo, que el sujeto entre en un estado «oceánico» mediante la concentración intensa en un objeto, experimentando entonces una absorción por el objeto. En psicología budista se denomina *Appana samadhi*.

4) Un estado de hiperalerta con irrupción del sistema de tranquilidad o reposo. Al igual que en el estado anterior, puede ocurrir que desde el estado de hiperalerta se produzca un desbordamiento con activación del estado de tranquilidad; es lo que ocurre en las danzas sufíes de los derviches giróvagos en Turquía o en las carreras de maratón, y también tras el orgasmo sexual.

En otras palabras, aunque los sistemas simpático y parasimpático del sistema nervioso autónomo o vegetativo tienen efectos

contrarios (alerta o relajación), si se alcanza una excitación extrema de un sistema se produce la excitación del sistema contrario. Ésta es la razón por la cual se puede llegar al éxtasis tanto a través de la relajación y el reposo profundo como por la excitación y la alerta máxima.

X. CONCLUSIONES

Hemos abordado este tema de la religión y el cerebro partiendo de una hipótesis que hemos planteado sobre el posible origen de la religión en la experiencia mística. Desde el punto de vista de la fisiología o psicofisiología, y basándonos en la experiencia que da la experimentación animal, hemos postulado que las gratificaciones son más importantes para los seres vivos que los castigos, deduciendo de aquí que la experiencia mística representa una enorme gratificación para el individuo que la experimenta, mientras que las hipótesis del miedo a la muerte, la indefensión ante fenómenos naturales y otras causas negativas que han sido postuladas como origen de la religión serían menos importantes.

A favor de nuestra hipótesis estaría el hecho de que la experiencia mística posiblemente se remonte a los inicios de nuestra andadura como especie por este planeta, y ya se ve reflejada en pinturas del Paleolítico en la figura del chamán, especialista en las técnicas de éxtasis que lo transportan a esa segunda realidad que permanece oculta para la mayoría de las personas.

Hemos visto que se puede interpretar esta experiencia como proveniente de la excitación de estructuras del sistema límbico del cerebro y que esta interpretación, que viene avalada por experimentos en humanos, puede ser perfectamente asumida por creyentes y por incrédulos; para los primeros las estructuras en cuestión son necesarias para la comunicación con la divinidad, ya que si no existieran esta comunicación sería imposible; para los segundos estas estructuras explicarían la presencia de la religión en todas las culturas y en todas las épocas de la humanidad, dando origen a la proyección de los dioses desde el interior de nuestra mente al mundo externo. En cualquiera de los casos explicaría la presencia de una espiritualidad en el ser humano que sería innata en él y que haría imposible su erradicación, como en algunas ocasiones se ha pretendido. Para aquellos creyentes que consideran que en el curso de estas experiencias se ha producido una revelación por parte de la divinidad quedaría por

aclarar si este fenómeno se produce en todas las experiencias místicas o sólo en algunas de ellas y en cuáles.

Se ha comparado la experiencia mística, por sus características, con la mentalidad «arcaica» y con las experiencias cercanas a la muerte, por considerar que en ambas se estimulan las mismas estructuras del sistema límbico que se encuentran en la profundidad del lóbulo temporal. Asimismo ocurriría con la epilepsia del lóbulo temporal, que también estimularía, de forma patológica, estas estructuras. Es posible que exista en determinadas personas una cierta labilidad para la producción de excitaciones extraordinarias de estas estructuras que, sin llegar a ninguna situación patológica, produzca estas experiencias. Sin duda, como con las demás funciones cerebrales, habrá individuos más proclives a estas experiencias que otros, como los hay con una capacidad mayor o menor para la música o la poesía.

Todos los datos que hoy tenemos sobre estas experiencias apuntan a un sustrato cerebral, pudiendo ser provocadas no sólo como hasta ahora con técnicas excitantes o tranquilizantes hasta llegar al éxtasis, sino también con medios artificiales, como la estimulación eléctrica o electromagnética, así como por drogas llamadas alucinógenas o enteógenas (Dios dentro de nosotros). Estas drogas afectarían también a estas estructuras produciendo su excitación o desinhibición, lo que daría lugar a las experiencias de trascendencia o místicas que hemos descrito.

Quisiera resaltar que ahora se entiende mejor que la negación de la espiritualidad del ser humano ha sido una grave equivocación; pero no para volver a resucitar el dualismo cartesiano de cuerpo / espíritu, sino para fundir ambos conceptos en uno solo: nuestro cerebro.

BIBLIOGRAFÍA

Agustín, San (1948), *Obras de san Agustín en edición bilingüe*, Madrid: BAC.

Andresen, J. (ed.) (2001), *Religion in mind,* Cambridge: CUP.

Barbour, I. (1990), *Religion in a Age of Science. The Gifford Lectures 1989-1991* I, San Francisco: Harper & Row.

Bergson, H. (1980), *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* [1932], Olten und Freiburg i. B.: Walter; v. e., *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Madrid: Tecnos, 1996.

Caird, E. (1904), *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers,* Glasgow.

Cazeneuve, J. (1967), *La mentalidad arcaica,* Buenos Aires: Siglo Veinte.

D'Aquili, E. G. (1975), «The Biopsychological Determinants of Religious Ritual Behavior»: *Zygon* 18, pp. 247-269.
D'Aquili, E. y Newberg, A. (1999) *The Mystical Mind,* Minneapolis: Fortress Press.
Eliade, M. (1975), *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik* [1951], Frankfurt a. M.: Suhrkamp; v. e., *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México: FCE, 2001.
Evans-Pritchard, E. E. (1991), *Las teorías de la religión primitiva,* Madrid: Siglo XXI.
Freud, S. (1948 ss.) *Obras completas,* Madrid: Biblioteca Nueva.
Guthrie, S. (2001), «Why Gods? A cognitive theory», en *Religion in Mind,* Cambridge: CUP.
James, W. (1988), *Las variedades de la experiencia religiosa,* Barcelona: Orbis.
Jung, C. G. (1999 ss.), *Obras completas,* Madrid: Trotta.
Katha Upanishad (2000), en *La ciencia del brahman. Once Upanisad antiguas* (trad. y ed. de A. Agud y F. Rubio), Madrid: Trotta, pp. 139-167.
Le Bon, G. (1900) *Psychologie des foules,* Paris: Félix Alcan.
Lévy-Bruhl, L. (1945) *La mentalidad primitiva,* Buenos Aires: Lautaro.
Mandell, A. J. (1980), «Toward a Psychobiology of Trascendence: God in the Brain», en J. M. Davidson y R. J. Davidson (eds.), *The Psychobiology of Consciousness,* New York: Plenum Press.
Moody, R. A. (1997) *Vida después de la vida,* Madrid: Edaf.
Newberg, A., D'Aquili, E. y Rause, V. (2001), *Why God won't go away,* New York: Ballantine Books.
Pahnke, W. N. (1963), *Drugs and Mysticism: An Analysis of the Relationship between Psychedelic Drugs and the Mystical Consciousness,* Unpublished Doctoral Dissertation, HUP.
Penfield, W. (1977), *El misterio de la mente,* Madrid: Pirámide.
Persinger, M. (1983), «Religious and mystical experiences as artifacts of temporal lobe funcion: A general hypothesis»: *Perceptual and Motor Skills* 57, pp. 1255-1262.
Persinger, M. (1987) *Neuropsychological Bases of God Beliefs,* New York: Praeger Publ.
Pfleiderer, O. (1906), *Vorbereitungen des Christentums in der griechischen Philosophie,* Tübingen.
Piaget, J. (1996) *Gesammelte Werke, Studienausgabe,* Heilbronn: Klett-Cotta.
Plotino (1992), *Enéadas,* Madrid: Gredos.
Rohde, E. (1948), *Psique,* México: FCE.
Rubia, F. J. (2000), *El cerebro nos engaña,* Madrid: Temas de Hoy.
Russell, B. (1973), *Obras completas,* Madrid: Aguilar.
Schleiermacher, F. D. E. (1990), *Sobre la religión,* Madrid: Tecnos.
Stace, W. T. (1960), *Mysticism and Philosophy,* Philadelphia: J. B. Lippincott.
Starbuck, E. D. (1899), *The Psychology of Religion: An Empirical Study*

of the Growth of Religion Consciousness, New York: Charles Scribner's Sons.

Teasdale, W. (1999), *The Mystic Heart: Discovering a Universal Spirituality in the World's Religions,* Novato, CA: New World Library.

Teresa de Ávila (1966), *Obras completas,* Madrid: Aguilar.

Tertuliano (1947), *Apología de Tertuliano,* Buenos Aires: Espasa-Calpe.

Tylor, E. B. (1871), *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom,* London: J. Murray; v. e., *Cultura primitiva*, Madrid: Ayuso, 1980.

Vattimo, G. (1968), *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milano: U. Mursia.

Wilson, E. O. (1979), *On human nature,* Cambridge, HUP.

RELIGIÓN Y FILOSOFÍA

Ricardo Ferrara

La presente «aproximación» al estudio de la religión desde su relación con la filosofía empleará simultáneamente dos enfoques complementarios. El de tipo «diacrónico» despliega en el tiempo figuras relevantes de esta relación para apreciar su génesis esencial, no para ofuscarse con variantes accidentales. El de tipo «sincrónico» se propone anudar las etapas de esta relación en un hilo conductor. Por un lado, busca mantener la «diferencia fenomenológica» entre religión *y* filosofía (Welte, 1982: 76; Brito, 2001), entre el Misterio religioso y el Principio metafísico o, si se prefiere, entre el «Dios divino» *y* el «Dios de la filosofía» (Heidegger, ID 64); pero, por otro lado, quiere conjugar su relación (expresada por la conjunción «y») con el signo de la *correspondencia analógica* que preserva su diferencia sin congelarla en fría coexistencia, ni exasperarla en antítesis hostil, ni reducirla a la identidad o a una mutua absorción de un término por el otro mediante la adjetivación de una religión *filosófica* o de una filosofía *religiosa*.

En su tenor literal, el binomio *religión y filosofía* adquirió relevancia filosófica en los dos últimos siglos, aun cuando el *asunto* mentado por él y por otras expresiones equivalentes (*fe y saber*, *fe y razón*) sea tan antiguo como la filosofía misma y las religiones relacionadas con ella o tan antiguo como el «período axial» (Jaspers) o como el tiempo en el que brotan «las preguntas de fondo... *¿quién soy?, ¿de dónde vengo y a dónde voy?, ¿por qué existe el mal?, ¿qué hay después de esta vida?*... Son preguntas que tienen su origen común en la necesidad de sentido que *desde siempre* acucia el corazón del hombre» (FR 1).

Desde siempre el hombre arcaico experimentó esa necesidad de sentido y respondió a ella con su *sabiduría religiosa* aun cuando todavía no con una *filosofía* sistemática (Radin). Con esa sabiduría abordó aquel misterio de su origen y destino empleando las formas expresivas del *mito cosmogónico* —el relato del Comienzo fundador— y del *rito* o de la plegaria que implora el evento salvador que responde al nombre de Dios o Dioses. El relato del *retiro* de lo Sagrado a su descanso originario y la celebración cultual de su *advenimiento* —esta *paradoja de distancia y cercanía*— configuran la esencia del fenómeno religioso como *mysterium tremendum et fascinans*.

El *pensar filosófico* (y teológico) emerge cuando esa unidad compacta de sabiduría-mito-culto comienza a agrietarse hasta experimentar una doble fractura entre *culto y mito* y entre *mito y saber*. La *hermenéutica religiosa* del mito (I) se gestó desde su distanciarse de un ciego ritual, mientras que la *teología filosófica* (II) se configuró en el espacio abierto por un *lógos* emancipado del *mythos* pero a la vez apegado a él (Aristóteles, *Metafísica* 982b 18), por un *filó-sofo* amante de la sabiduría, pero a respetuosa distancia de ella (Platón, *República* 475b y 376c). Dos milenios más tarde, en los sucesivos espacios abiertos en la razón por las crisis de la Modernidad, una *filosofía de la* religión (III) pasó a coexistir con aquella teología filosófica, agregándole otras analíticas cuando no reemplazándola (IV).

I. LA HERMENÉUTICA RELIGIOSA

La disociación entre *ritual y relato* del Comienzo presentó rasgos diversos en el pensamiento hindú y en el judeocristiano. En el primero las *Upanishad,* superando el ritualismo de las *Brâhmana,* cultivaron una hermenéutica *sincrónica* del simbolismo cósmico presente en los viejos mitos védicos, como aquel que preguntaba por «eso Uno», a saber, el deseo del que derivan tanto la conciencia espiritual como el universo material (*Rg Veda* X 129; Eliade, 1976, §§ 80 s. y 75). En contraste con esa gnosis de tendencia monista, pero también a distancia del ritualismo sacerdotal, el mensaje bíblico profético y evangélico practicó una hermenéutica *diacrónica* de los símbolos del Reino escatológico anticipado en la historia, articulada en torno del *triple sentido «espiritual»* que revisten sus actores y acontecimientos, en cuanto que anuncian la escatología (el sentido *anagógico* del culto de la nueva Jerusalén:

Ap 21, 22 ss.) o la soteriología (el sentido *alegórico* de las figuras mesiánicas: Hch 2, 29-36) o la conversión moral (el sentido *tropológico* de la conducta de los antepasados (1 Cor 10, 6-11). Esta poética del sentido espiritual, corriente en la teología patrística, monástica y escolástica (Tomás de Aquino, *ST* I q. 1 a. 10), eclipsada con la prosa de la Ilustración, conocerá un renacimiento en la actual filosofía hermenéutica (Ricoeur, 1975: 27 s.).

II. LA TEOLOGÍA FILOSÓFICA

En el alba de la filosofía griega, cuando la cosmogonía —el relato ritual de los orígenes del cosmos— ya había sido reemplazada por teogonías o «historias» sobre primacías de Dioses, es cuando el mito, degradado a fábula, es relevado por un discurso (*lógos*) acerca del Principio (*arkhé*) de todo, configurado como una ciencia teórica de cuño metafísico (Eliade, 1963: 138 s.). La historia de la teología filosófica comienza cuando este Principio metafísico recibe el nombre religioso de *Dios.* Desde entonces data la «relación» de identidad y diferencia entre *religión y filosofía* o, si se prefiere, la «*venida* del Dios a la filosofía» (Heidegger, ID 47, 64). Los avatares de la teología filosófica desde sus orígenes hasta su transformación en la moderna filosofía de la religión (o su coexistencia con ésta) evidenciarán el frágil equilibrio entre los extremos de la separación y de la confusión, en búsqueda de una equivalencia que preserve la «diferencia fenomenológica» en una correspondencia analógica entre el *Principio* y *Dios.*

1. Este proceso se inicia ya cuando Anaximandro dijo del Principio inmortal e indestructible: «esto es lo divino (*tó theîon*)» (*Testimonio* 15: Diels-Kranz 1,85)[1]. Y ya Heráclito denunciaba la ambigua identificación del principio impersonal con el dios personal de la religión cuando decía: «El *Uno*, el único sabio, *quiere y no quiere* ser llamado *Zeus*» (*Fragmento* 32; Diels-Kranz 1, 159). En cambio Aristóteles, habiendo concluido en un Principio personal viviente, eterno y bienaventurado, pensar excelente y providente, se creyó autorizado para afirmar: «esto es *el* dios (*hó theós*)» (*Metafísica* XII, 7, 1072b 20 ss. y 9, 1074b 15 ss.). Con esta identificación no sólo oponía *el* Dios de su filosofía a *los* Dioses de la religión popular griega sino que ponía las bases

1. El testimonio proviene del relato de Aristóteles, *Física* 4, 203b 6-14.

de la «ciencia buscada» por su metafísica: la «filosofía teológica» (*Metafísica* VI, 1, 1026a 18 s.). Pero pronto esta teología metafísica y personalista fue degradada por los estoicos a «teología natural», física y panteísta. Mientras en el foro la teología *política* decretaba cuáles Dioses merecían el culto público y en el teatro la teología *mítica* desnudaba sus debilidades, la teología *física* los reducía, en el discreto recinto del aula, a los elementos materiales de un cosmos cuya alma no los trascendía (Agustín, *De civitate Dei*, VI, 1 s.; VIII, 1). Así esta triple teología ponía al descubierto, como diseccionado en una autopsia, el cadáver de la estructura *culto-mito-logos* que articulaba y animaba originariamente a la religión. Por cierto, desde los atomistas hasta Lucrecio hubo quienes impugnaron a los Dioses de la tradición religiosa. Pero, desde Heráclito hasta Proclo, ésa no fue la nota dominante en la tradición de los filósofos griegos[2]. En suma, la paradoja de la filosofía antigua residió en lo siguiente:

> Destruir el mito en el nivel del pensar pero legitimándolo, a la par, en el nivel religioso, lo cual quiere decir que, en el nivel religioso, la filosofía no era revolucionaria sino, a lo sumo, reformista, porque *para ella la religión no era una cuestión de verdad sino de estilo de vida* (Ratzinger, 1969: 109 s.).

2. En cuanto a los cristianos la pregunta de Tertuliano: «¿Qué tienen en común Atenas y Jerusalén?» (*De praescriptione haereticorum*, VII, 9), ponía ciertamente de relieve su conciencia de la «diferencia fenomenológica» de la fe cristiana y la filosofía griega. Pero justamente el encuentro de Pablo «con algunos filósofos epicúreos y estoicos» (Hch 17, 18) en el Areópago de Atenas fue el paradigma de un diálogo en el que las correspondencias analógicas no ocultaban las diferencias de la *fe* cristiana respecto de la *filosofía* griega así como de su *religiosidad*. Frente a la ambivalente religiosidad de los atenienses Pablo se «indigna» por su idolatría (*ibid.*: 16) pero aplaude su dedicatoria *Al Dios desconocido* (*ibid.*: 23) como válido intento de un depurado conocimiento del *Dios* creador y providente (*ibid.*: 24-27) y a la vez inmanente («*en Él* vivimos, nos movemos y existimos») y elogia

2. «Los nombres de los dioses fueron conservados junto a los nombres sapienciales. No fueron borrados ni devaluados [...] La *reforma no fue iconoclasta ni radical*» (C. Ramnoux, *Héraclite, ou l'homme entre les choses et les mots,* Paris, ²1968, p. 408).

el decir de sus «poetas» acerca del linaje divino del *hombre* (*ibid.*: 28-29). Esta estrategia paulina diferenciará a la filosofía cristiana de la filosofía griega: a diferencia de ésta, aquélla combatió el politeísmo de la *religión* griega buscando un encuentro con lo «divino» de los *filósofos* pero no en desmedro del «Dios viviente y verdadero»[3]. En este contexto la diferente relación entre *religión y filosofía* pasará por la oposición *fe y saber*: «Y mi palabra [...] fue una demostración del Espíritu y del poder para que vuestra *fe* (*pístis*) se fundase, no en *sabiduría* (*sophía*) de *hombres*, sino en el poder de Dios» (1 Cor 2, 4-6). Cuando en nombre de la fe Pablo reprobó la «sabiduría de este mundo» no se refería a la filosofía griega clásica, ocupada en un conocimiento racional carente de pretensiones salvíficas[4], sino a una herética *cristología de la Sofía*, reducida al Cristo glorioso, con desmedro del crucificado (Wilckens 1957: 84 s.). Tampoco quiso erigir una teología de la cruz en oposición a una teología de la creación (Rom 1, 19-21) como lo hizo Heidegger desde su curso sobre *Agustín y el neoplatonismo* (1921) apoyado en las tesis del joven Lutero (Pöggeler 1990: 40 s.) y reprochándole su posterior retorno a la tradición católica[5].

Justamente había sido Agustín quien, desde cada una de las tres partes (física, lógica y moral) en las que los estoicos articulaban la filosofía, construía una argumentación que se elevaba a Dios como causa del existir, como fundamento de la verdad y como meta de la felicidad (*De civitate Dei* VIII, 5), adjudicando a la teología natural decidir el culto del verdadero Dios (*ibid.*: 12). Y también mediante una *razón* dialéctica [agustiniana] que parte de los grados de bondad en las cosas y de una analogía con la mente humana Anselmo se elevó, en el siglo XI, a una Esencia única y suprema que es *espíritu, verbo y amor* trinitarios (*Mono-*

3. Aun cuando Atenágoras se excedió al comparar el monoteísmo cristiano con el «monoteísmo» de la filosofía griega, con todo diferenció claramente al Dios único y personal (*tón theón*) de lo Divino impersonal (*tó theîon*) de los filósofos griegos (Atenágoras, *Legación por los cristianos* n.º 7, PG 6, 904).

4. «Es en el plano religioso en donde la filosofía ha fracasado [...] Un juicio sobre su valor simplemente humano queda fuera del horizonte de san Pablo» (L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Paris, 1951, p. 200; cf. pp. 191-201).

5. «La *luz natural de la razón* llega a Dios como alguien bondadoso, *donador de gracia, misericordioso*, manso» (M. Lutero, WA, t. 19, pp. 205 s.). Acerca del «conflicto de las interpretaciones» sobre el Lutero maduro, ver M. Flick y Z. Alszeghy, *Il Mistero della Croce*, Brescia, 1978, pp. 158-162.

logion I-IV, LXVI). Pero cuando en el siglo XIII la *razón* [aristotélica] dejó de ser mero instrumental argumentativo y se presentó como visión cabal del mundo, del hombre y de la moral, escolásticos como Tomás de Aquino distinguieron entre razones demostrativas y razones probables o «congruentes»:

> Se puede probar *demostrativamente* la existencia de Dios, su unidad, y otras verdades por el estilo, pero los argumentos aducidos para manifestar o exponer la Trinidad no pueden revestir esta modalidad sino que, presupuesta la Trinidad, les compete ser *congruentes*; pero no hasta el punto de *demostrar* por ellos la Trinidad de las personas (*ST* I q. 32, a. 1 ad 2).

Luego los *límites de la razón* y su distinción de la *fe* se determinan no sólo por el hecho de que aquélla prescinde de la luz de la revelación sino también porque ella sólo alcanza una *parte* del contenido de ésta. Bajo este aspecto Scheler estuvo acertado al calificar al tomismo como sistema de «identidad parcial» entre *religión y filosofía* (*EM* 126 ss.). Así la distinción *fe-razón* queda más acentuada en el sistema tomista que en el anselmiano. Esta delimitación gnoseológica fue llevada por Tomás a su expresión más sistemática en la articulación misma de la *Suma contra los gentiles*. En efecto, sus tres primeros libros tratan de aquello que la razón [aristotélica] permitía *demostrar* acerca de Dios en sí mismo, Origen del mundo y Fin al que hombre se ordena, no sin su auxilio (*ibid.*: III 89), reservándose el libro IV para mostrar la *congruencia* de los contenidos que excedían aquella razón aristotélica: la Trinidad, la Encarnación y la Resurrección (Gauthier, 1961: 100-120). Pero Tomás jamás pensó en una filosofía de la religión autónoma, separada de esta teología, así como jamás desarrolló una teología filosófica separada de la metafísica: ambas disciplinas quedaban subsumidas dentro del sistema de su teología especulativa y eran ordenadas por ésta a la comprensión del Dios revelado en la Biblia. Leído en este contexto el final de cada una de las célebres «cinco vías» (*ST* I q. 2 a. 3 c) se descompone en dos proposiciones de distinto alcance: mientras la primera formula una conclusión metafísica, referida al *ser* («luego *existe*...»), la segunda expresa una identificación fenomenológica, referida al *decir* («y a esto *llaman todos*» o «*llamamos nosotros*»)[6]. Esta identificación debe entenderse como corresponden-

6. Si prescindimos de sus conotaciones *formales* (cf. *infra*, nota 20) y atendemos a sus *contenidos específicos*, entonces el «llaman *todos*» que cierra la

cia analógica y no como unívoca reducción del misterio divino al primer Principio metafísico; esta correspondencia no es conclusión metafísica sino percepción histórica, fenomenológica o religiosa.

Por cierto, la razón tomasiana, en cuanto razón *filosófica* que prescinde de la revelación divina, no posee la ilimitación objetiva de la razón hegeliana, pero en cuanto razón *teológica* que argumenta de modo congruente, no demostrativo, ella goza de una ilimitación análoga, aunque más bien cercana al modelo anselmiano. Con razón Gilson ha criticado el supuesto corriente, hasta en los mismos neotomistas, de que *la noción de teología excluiría la de filosofía*[7]. La exclusión, legítima para una filosofía que se pone límites o que los encuentra ya dados, no es válida desde la perspectiva de una teología que no se especifica por la «no-filosofía» sino por lo *revelable* (Gilson, 1947: 17-41), por todo aquello que, sin dejar de ser demostrable por la razón, es digno de ser revelado por su conexión con fin de la revelación: la *salvación* del hombre. En virtud de esto «la teología, o la sagrada doctrina, siendo una, puede considerar la diversidad de las ciencias *filosóficas* bajo una sola razón formal, en cuanto divinamente *revelables,* como reflejo de la ciencia de Dios que se refiere a todo con *un saber unitario y simple*» (*ST* I q. 1 a. 3).

Al respecto es ilustrativa la argumentación desarrollada en el inicio mismo de la *Suma teológica* (*ST* I, q. 1, a. 1). Esa argumentación inspirada en Maimónides en cuanto a dos de sus tópicos (*pocos/todos*, *lentamente/prontamente*) y completada por Tomás en cuanto al tercero (*con errores/sin errores*), contradecía su conclusión habiéndolo ya hecho en una de sus premisas. En efecto,

conclusión de las vías primera (Motor no movido) y segunda (Causa incausada) puede referirse a todos los aristotélicos, también los paganos, mientras que el «llamamos *nosotros*» de las vías cuarta (Máxima causa del *ser*, etc.) y quinta (Inteligencia ordenadora) puede referirse solamente a los creacionistas. En este supuesto es llamativo que en el final de la tercera vía (Necesario absoluto, Causa del *ser* condicionado) —elaborada con el concurso de filósofos creacionistas árabes, judíos y cristianos— sólo tres códices agreguen el «*todos* llaman» y lo omitan los veintidós restantes.

7. «La principal razón que hace que tantos [...] eviten llamar teología lo que prefieren llamar filosofía consiste en *que para ellos la noción de teología excluye la de filosofía.* Si hubiera que creerles, las verdades propiamente filosóficas, que dependen de la sola razón, no tendrían lugar en la teología, en la cual todas las conclusiones dependen de la fe. Es verdad que todas las conclusiones del teólogo *dependen* de la fe, pero no es cierto que todas se *deduzcan* de la fe» (Gilson, 1960: 106 s.).

para Maimónides la teología metafísica *nada tiene que ver con la salvación* y es ciencia esotérica (*latens*), reservada a una elite y prohibida para el pueblo (Synave, 1930: 327 ss.), mientras que para Tomás *«del conocimiento de esa verdad depende toda la salvación del hombre la cual reside en Dios»* (*ST* I q. 1 a. 1 c). Luego, para que esa verdad (la existencia de un Dios personal, trascendente al mundo y presente en él por su providencia) llegue fácilmente, prontamente y sin mezcla de errores *a todo el pueblo fiel*, es necesario que éste disponga de ella *al menos* en la forma de la revelación bíblica.

En suma, el desarrollo de una teología filosófica autónoma no fue previsto por Tomás de Aquino, ni siquiera en la *Summa contra gentiles,* aun cuando en ésta puede haberse inspirado, a través de Raimundo Lulio, su primer modelo moderno, a saber, la *Theologia naturalis sive liber creaturarum* (Deventer, 1485) del catalán Raimundo de Sabunde (Feieris, 1965: 5 s.).

3. La «*teología* natural» llegó a su apogeo y al comienzo de su declinación en el Siglo de las Luces, cuando la *Ilustración* la convirtió en fundamento de una *religión* natural, «tan antigua como la misma creación» y tan inmutable que la revelación evangélica se habría limitado a promulgarla (Tindal). Todavía para Leibniz la «religión natural» configuraba tan sólo una etapa hacia la religión revelada. En cambio para Cristian Wolff ella es ya una magnitud absoluta, al margen de la revelación. En su sistema la teología natural coronaba las disciplinas metafísicas, asumidas como premisas de las pruebas de la existencia de Dios: la *cosmología* para las pruebas que parten de la contingencia y del orden del mundo y la *ontología* para la prueba desde el concepto de ente perfectísimo[8]. A su vez, la teología natural tenía la pretensión de fundamentar una *religión* natural independizada de toda revelación positiva y confinada al ámbito de la ética:

> Se denomina religión al modo de dar culto a Dios. Ella se llama *religión* natural si se define desde los principios de la razón, desde lo enseñado en la *teología* natural; se llama religión revelada si se define desde los principios de la revelación (Wolf, *TN II*: 512).

8. Wolff anunciaba esta estructura ya en los subtítulos de los dos tomos de su *Theologia naturalis. Pars prior* [...] *qua existentia et attributa Dei* a posteriori *demonstrantur* [...]. *Pars posterior, qua existentia et attributa Dei* ex notione entis perfectissimi et ex natura animae *demonstrantur* (*TN* I y II).

En esta sistematización de la *teología* natural y, sobre todo, en esta «*religión* natural» construida desde la filosofía reside la principal innovación de su racionalismo. De esta «religión» y este «Dios de los filósofos» Pascal supo diferenciar al «Dios viviente» en su célebre *Memorial*. Muchos escolásticos compartieron aspectos de esta *teología* natural aunque se cuidaron de *deducir* de ella una *religión* natural. En 1752 un tratado de apologética católica enumeraba, como principios de la religión natural, «la teología natural, la filosofía moral y los elementos del derecho natural» (Hooke). A una análoga amalgama de teología natural y de teología fundamental pertenecía una obra anterior, del jesuita S. von Storchenau (†1749), la primera en llevar como título *Philosophie der Religion* (Jaeschke, 1992: 748). Es hora de considerar esta nueva figura de las relaciones entre religión y filosofía.

III. LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Con la crisis de la razón ilustrada se produjo, hacia fines del siglo XVIII, el ocaso de la teología natural y su reemplazo por la filosofía de la religión. El cambio fue facilitado no sólo por la *crítica* kantiana a la teología natural y trascendental sino también por el *fracaso* que experimentó la teología ética kantiana en la última década de ese siglo (Jaeschke, 1986: 18-133).

1. Kant no empleó el binomio «religión y filosofía» sino el tradicional «*fe y saber*», con la originalidad de asignar a ambos una coexistencia dentro del espacio reducido de una razón finita: «Yo tuve que superar el *saber* para conseguir un *lugar* para la *fe*» (Kant *KrV* B, xxxi). Kant llevó a cabo este programa en tres pasos, correlativos con las tres preguntas que delimitan la esencia del hombre —qué podemos conocer (*erkennen*), qué debemos hacer (*tun*), qué se nos permite esperar (*hoffen*) (*KrV* B 834)—, preguntas resueltas, respectivamente, en la metafísica, en la moral y en la religión (carta a C. F. Stäudlin del 4 de mayo de 1793).

a) En su *Crítica de la razón pura* Kant *redujo* el ámbito del conocer (*Erkennen*) al modelo cognoscitivo de la ciencia físico-matemática, negando un uso metafísico de la causalidad (*KrV* B 664). A su vez redujo toda teología racional a la *teología trascendental* y a su «argumento ontológico», que prueba la *existencia* de Dios a partir del *concepto* de ente omnirrealísimo (*ibid.*: 659 s.). Del paralogismo implicado en ese argumento dedujo que

toda metafísica especulativa adolecía de una «ilusión trascendental», dado que operaba un pasaje ilegítimo del concepto a la realidad (*ibid.*: 628). Dios como ente omnirrealísimo era mantenido dentro del *pensar* (*Denken*) como su «Ideal» (*ibid.*: 596), como «concepto de un ser singular» (*ibid.*: 604) o como «objeto en la Idea» (*ibid.*: 606, 698) pero, en cuanto ente de razón (Caimi, 1995: 540 s.), quedaba marginado del *conocer* (*Erkennen*).

b) En su *Crítica de la razón práctica* Kant procuró *abrir un espacio* para una «fe de la razón» (*Vernunftglaube*; *KpV* A 228), encogida en *teología ética*. Desplazado del ámbito del conocer teórico Dios pasaba al dominio de la razón práctica: para poder obrar moralmente debo postularlo como Sumo Bien o como la «causa adecuada» de la síntesis entre virtud y felicidad, una «*causa* de toda la *naturaleza*, diferente de ella» (*ibid.*: 223-225). Este dispar uso de la causalidad configuraba «el enigma de la Crítica, a saber, cómo se rehúsa realidad objetiva al uso suprasensible de las categorías en la *especulación* mientras que se admite esta realidad respecto de los objetos de la razón pura *práctica*» (*ibid.*: 8).

Pero la ley moral es autónoma: no se funda en la religión aunque conduce a ella como «*conocimiento* de todos los deberes como *mandamientos* [...] porque no *podemos esperar* el sumo bien [...] más que de una voluntad moralmente perfecta (santa y buena) y también todopoderosa» (*ibid.*: 233).

c) En *La religión en los límites de la mera razón* Kant justificó la *esperanza* de superar el «mal radical» o la propensión arbitraria al mal (*RGbV* 20 s.), configurando un «*corpus mysticum* de seres racionales cuyo arbitrio esté sometido a las leyes morales» (*KrV* B 837). Es en este contexto en donde el binomio «religión y filosofía» queda subsumido dentro de la *religión* misma, la cual, en cuanto *revelada,* reconoce el deber como mandamiento divino (la Biblia) y, en cuanto *natural*, reconoce el mandamiento como deber (*RGbV* 230). Dado que, en cuanto «teísta», Kant supone que Dios es persona, él no niega que sea *posible* una religión revelada (un Dios personal puede revelarse), pero, en cuanto «racionalista puro», no considera moralmente *necesaria* sino la religión natural o racional (*ibid.*: 230 ss.; Gómez Caffarena, 1994). No cabe *separar* la religión revelada de la racional, dado que «puedo considerar a la primera como la *esfera más amplia* de la *fe* que encierra en sí a la otra como a una esfera *más estrecha* (no como dos círculos concéntricos, no exteriores uno a otro)...» (*ibid.*: xxii). Luego no es exacto ver en Kant un «tipo *dualista* de fe y saber» (*EM* 138 s.):

> [...] entre *la razón y la Escritura* no sólo se encuentra compatibilidad, sino también *armonía* [...] Si no ocurriese así, entonces o bien se tendrían *dos religiones* en una persona, lo cual es absurdo, o una *religión* y un *culto*, en cuyo caso [...] ambos tendrían que ser agitados juntos [...] para ligarse por un corto tiempo y luego separarse como aceite y agua, dejando flotar el elemento moral puro (la religión racional) (*RGbV* xxiii).

En toda religión histórica, también en una eventual religión revelada, ese elemento moral puro o religión racional debe configurar el núcleo interior y «el gran requisito de la verdadera iglesia, a saber: la calificación para la universalidad entendida como válida para todo el mundo (*omnitudo distributiva*)» (*ibid.*: 237 s.). Claro que, para constituir una iglesia como *unión* universal (*omnitudo collectiva*) no basta la religión racional de cada particular sino que «hacen falta maestros, pero no superiores» (*ibid.*). En un pasaje entretejido con frases condicionales y oraciones indirectas, evitando todo juicio histórico y categórico, Kant preguntaba si la religión cristiana llenaba esos requisitos, al menos en su maestro y fundador (*ibid.*: 238 s.).

2. Esta teología ética kantiana que fundamenta los postulados de la existencia de Dios y de la inmortalidad del hombre fue prontamente acogida por el jesuita C. L. Reinhold como «filosofía sistemática de la religión» (Jaeschke, 1992: 748). Desde entonces hasta nuestros días una buena cantidad de ensayos de filosofía de la religión se instaló en el espacio abierto por Kant pero reacondicionándolo con variados sustitutos de la *fe moral* kantiana, desde el *sentimiento de dependencia* de Schleiermacher hasta la *fe filosófica* de Jaspers. Pero, desde que perdió crédito la teología ética kantiana en cuanto postulado de un Dios personal y éste fue reducido por Fichte al viviente pero *impersonal* orden *moral* [> natural] del mundo[9], se llegó inevitablemente a plantear el dilema fundamental: o eliminar toda teología (también la teología ética) y reducirla a la antropología o recobrar la teología filosófica, haciendo la crítica de la crítica kantiana (Jaeschke, 1986: 13 s.).

9. «Dios es el mismo orden *moral* viviente y operante; no *conocemos* otro Dios *ni lo necesitamos*» (G. Fichte, *Über den Grund unsres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*; cf. Jaeschke, 1986: 116).

Antes de que estos dos extremos se desarrollaran, respectivamente, en la antropología especulativa de Feuerbach y en la lógica especulativa de Hegel, D. F. Schleiermacher había intentado evitar, tanto esta nueva alternativa como la anterior, configurada por la metafísica spinoziana y la ética kantiana. En la medida en que se opuso a los reduccionismos metafísicos y éticos anticipó las tesis de la fenomenología de la religión, a saber, la autonomía de la religión y su autofundamentación, independiente de la metafísica y de la moral. Pero en la medida en que redujo la religión a la intuición y al sentimiento, acabó confundiendo a Dios con el Universo:

> Ambas [metafísica y moral] tienen en común con la religión el mismo objeto, el *Universo* y la relación del hombre con éste (*Reden* 4).
>
> En su esencia ella [la religión] no es pensamiento ni acción sino *intuición y sentimiento*. Ella quiere intuir el *Universo* (*ibid.*: 50).

Así favoreció, en mayor medida que Hegel, las tesis de los «jóvenes hegelianos» (D. Strauss). En su *Dogmática* de 1821 Schleiermacher buscó disipar esa ambigüedad afirmando que «lo común a todas las emociones piadosas [...] consiste en la conciencia de ser dependientes absolutamente, es decir, de sentirse dependientes *de Dios*» (*Glaube* 33). El irónico comentario de Hegel «así el perro sería el mejor cristiano» (*WSu* 11, 42 ss.) fue una injusta caricatura[10] que, confundiendo dependencia absoluta con dependencia relativa[11], reducía a sensación canina una experiencia metafísica.

3. Ante la inminente publicación de la *Glaubenslehre* de Schleiermacher G. W. F. Hegel buscó adelantársele oralmente, siendo el primero en dictar en una universidad lecciones sobre filosofía de la religión (*Rel* I, ix). Para justificar la novedad Hegel se cuidó de presentar esta disciplina como continuadora de la teología natural en su finalidad de conocer a *Dios* y de comprender la esencia de la *religión* por medio de la razón (*ibid.*: I, 3). Pero tomó distancia tanto de la *theologia naturalis* de Wolff

10. Para una crítica a esta crítica de Hegel, cf. Brito, 1992: 201 s.
11. Ya un oyente de sus lecciones, J. Correvon, denunciaba esta confusión. Cf. Jaeschke, 1984: 57.

como de la «fe» de Kant y de Schleiermacher. Estos últimos dejaban un espacio demasiado estrecho, tanto para el conocimiento —reducido al ámbito físico-matemático— como para la fe —*encogida* en un sentimiento sin contenido (*ibid*.: I, 21)— mientras que Wolff reducía al objeto religioso a mera doctrina sobre Dios y la moral, separada del sujeto: la comunidad creyente (*ibid*.: I, 32). Para Hegel sólo un concepto «*especulativo*», reconciliador de contrarios, podría reunir la universalidad absoluta del pensar puro con la singularidad absoluta de la sensación (*ibid*.: I, 108); sólo el concepto especulativo de Dios como *Espíritu*, objetivado en su *representación* e interiorizado en su *culto,* podría reconciliar la objetividad y subjetividad supremas, a «Dios *y* la comunidad», en el concepto de «Dios *en* su comunidad» (*ibid*.: I, 90 ss., 214 ss. y 223 ss.). *Concepto, representación y culto* serán en adelante los tres momentos estructurales según los cuales la filosofía hegeliana analice cada grupo de religiones (*Rel* II, 4 ss., 25 ss., etc.) hasta llegar a la religión cristiana a la que inicialmente aplica este esquema (*Rel* III, 5 ss., 104 s.) para subsumirlo, sucesivamente, dentro de un ternario de «elementos» del espíritu (*ibid*.: 191 s.) o de momentos del Logos (concepto, juicio, silogismo, *Enc* § 567 ss.) o de «reinos» (del Padre, del Hijo, del Espíritu, *Rel* III, 262 ss.)[12].

En la *religión cristiana* aquella objetivación del Logos y realización del Espíritu configuraba un cabal «pasaje del concepto a la realidad» que no es producto de una subjetividad finita (Kant) ni proyección antropológica (Feuerbach) sino movimiento «ontoteológico» que desborda al sujeto humano y cuya clave de lectura es el idealismo absoluto de la Lógica hegeliana, una lógica que es, a la vez, ontología y teología natural (Hogemann y Jaeschke, 1986: XXX). Se trata del proceso de la Idea absoluta, «un infinito que se apodera (*hinübergreift*) de lo finito, un pensar que abarca al ser, una subjetividad que excede a la objetividad [...] una subjetividad desbordante (*übergreifende*)» (*Enc* § 215, N). Este pasaje de la subjetividad a la objetividad, anticipado en la Lógica del concepto (*Log* 622 ss.), esbozado imperfectamente en las religiones no cristianas, se ha manifestado adecuadamente en la religión cristiana, tanto en la trinidad eterna como en la encarnación temporal del Logos y en la reconciliación del Espíritu. Por eso el cristianismo es la consumación del *concepto* de reli-

12. Para más detalles ver nuestra introducción a *Rel* III: iii-viii.

gión y la filosofía de la religión es la «última ciencia» del sistema (*Rel* I, 249) porque en la forma lógica de exposición de la «religión revelada» (*Enc* §§ 566-571)[13], el sistema «ha retornado a su comienzo», a la «primera ciencia», al Concepto de la Lógica (*ibid.*: § 574)[14]. Pero así tanto la religión como la filosofía quedan transformadas en una filosofía *de* la religión (genitivo objetivo) que ha superado la *positividad* de la fe y de la revelación, pretendiendo llegar a la transparencia del concepto (*ibid.*: § 573).

En este punto decisivo de su sistema Hegel propone «discutir con detalle la *relación de la filosofía con la religión»,* asentando la tesis de que «el contenido de la filosofía y de la religión *es el mismo, si se prescinde del contenido restante* de la naturaleza exterior y del espíritu finito que no cae dentro del ámbito de la religión» (nota a *Enc* § 573). Esto quiere decir, en términos de la *Enciclopedia,* que esa *identidad de contenido* se da sólo en sus dos extremos en la Idea absoluta de la Lógica y en el Espíritu absoluto del arte clásico, de la religión revelada y de la filosofía especulativa hegeliana —no en el resto del sistema—. Bajo este aspecto se trata sólo de *una identidad* parcial, en cuanto a los contenidos. Pero aun cuando esa identidad no implique el contenido de la *filosofía entera* ella afecta al contenido de la *religión entera*, como veremos. Pero antes hay que puntualizar que *esta identidad no es total porque no cancela la «diferencia fenomenológica» entre el Dios de la religión y lo Absoluto de la filosofía*. Esta diferencia es fundamentada por Hegel en su teoría del doble «significado del significar», el referido a la *idea lógica* de la cosa y a su *representación* (*Rel* I, 34-37)[15].

a) Un primer preguntar por el significado de la palabra «Dios» supone la representación poseída por la conciencia religiosa y busca su correspondiente *grado lógico-metafísico*. Por cierto, no es una forma habitual de preguntar, pero es normal en el idealis-

13. Allí los momentos lógicos del *concepto*, del *juicio* y del *silogismo* (cf. §§ 163 ss., 166 ss, 181 ss.) exponen, respectivamente la Trinidad inmanente (§ 567), la creación y caída (§ 568) y la reconciliación operada: 1) en Cristo (§ 569), 2) en el cristiano y 3) en el Espíritu (§ 570).

14. En el manuscrito de 1821 las religiones no cristianas representan las tres secciones de la Lógica (*Enc* § 83 s.), a saber, lo indeterminado (y desmesurado) del *ser*, la necesidad de la *esencia* y la libertad del *concepto* (*Rel* II, 4). Pero en la lección de 1824 estas religiones dejam de articularse por el *lógos* y se convierten en «estaciones del *espíritu*», «grados de la *conciencia*» (*Rel* I 53).

15. He desarrollado este punto en «Dios en la conciencia y en el saber», en Berti *et al.*, 1992: 181 ss.

mo hegeliano. En este nivel «Dios» significa «lo Absoluto *o la Idea*» (*ibid.*: 34) o «la *Esencia* comprendida *en el Concepto*» (*ibid.*: 35). Pese a su abstracción esta fórmula implica la superación de la Esencia espinozista «en donde a la substancia le falta el principio de la personalidad» (*Log* 474), y el pasaje al nivel del Concepto, «que no es sólo alma sino [...] personalidad» (*Log* 725) y a la Idea absoluta, que es «personalidad pura» (*Log* 739). Es aquí donde se cumple el significado lógico-metafísico de la palabra «Dios»[16]. Pero con esto no ha quedado cancelada la «diferencia fenomenológica», porque «aquello que *nosotros* denominamos lo Absoluto o la Idea *todavía no equivale* a lo que llamamos Dios» (*Rel* I, 34), dado que lo que *nosotros* llamamos «Dios» no es la Idea absoluta de la *Lógica* sino el Espíritu absoluto de la *Filosofía de la religión*.

b) El camino inverso se da cuando partimos de una determinación de Dios tan pura pero tan alejada de la conciencia que, cuando ésta pregunta por su significado, está buscando *un ejemplo, una representación* (*Rel* I, 34). La filosofía de la religión incluye esta segunda manera de preguntar que empalma el puro saber de la Lógica con el lenguaje concreto de la *conciencia religiosa*. Pero en filosofía de la religión no se trata de regresar a la representación (*Enc* § 451 s.) para abandonar el cielo de la Lógica y confinarse en la intimidad del sujeto sino de desplegar en lo Absoluto el momento de la revelación y manifestación:

> Él es no sólo la esencia mantenida en el pensar sino también la que *aparece*, la que se *revela*... Así en filosofía de la religión tenemos como objeto lo Absoluto, pero no meramente en la forma del pensamiento sino también *en la forma de su manifestación* (*Rel* I, 35 s.).

En síntesis. En *parcial identidad* con *La ciencia de la Lógica*, la *Filosofía de la religión* se ocupa de lo Absoluto consumado en la Idea o Pensar puro (Aristóteles, *Metafísica* XII, 9, 1074b 34). En *cuanto Lógica*, ella desempeña la función de la teología natural, pero *en cuanto filosofía de la religión* a ella le incumbe la tarea más vasta de la teología de la revelación, no sólo histórica

16. Esa «pura personalidad que retiene y mantiene todo en sí» es lo que justifica hablar de Dios como *sujeto* de las proposiciones de la filosofía de la religión. Cf. R. Heede, *Die göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Religion. Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Religionsphilosophie bei Hegel,* Phil. Diss., Münster, 1972, pp. 267 ss.

sino también supra-histórica, inmanente al pensar trinitario, «aparición infinita, como Espíritu» (*Rel* I, 37). Luego la filosofía hegeliana de la religión, en la medida en que nombra a *Dios*, se conecta con la representación de la *conciencia* religiosa; en tanto habla de lo *Absoluto* se distancia de ésta y se resuelve en el *saber* de la Idea absoluta; pero, en la medida en que despliega en la Idea la manifestación del *Espíritu absoluto*, ella desempeña el papel de una *teología especulativa* que oficia de mediadora entre la conciencia religiosa y el saber puro de la Lógica. En oposición a la Ilustración su finalidad es mostrar «la razón *en* la religión cristiana [...] la razón *de* la religión [...] reconciliar la razón *con* la religión en sus variadas configuraciones» (*Rel* III, 167). Pero la relación entre religión y filosofía no se agota en la fusión idílica ni en la coexistencia pacífica. Ella puede llegar al choque o al enfrentamiento, como repetidamente advirtió, con todo realismo:

> Si el espíritu cede a esa *reflexión finita* que se llamó a sí misma «razón» y «filosofía» [...] entonces finitiza el contenido religioso y de hecho lo aniquila. La *religión* tiene perfecto derecho a guardarse de esa «razón» y «filosofía» y declararse *enemiga de ella*. Pero es algo muy distinto si se pone en contra de la razón *conceptual* y, en general, contra [...] una filosofía cuyo *contenido* es *especulativo y por ende religioso* (*Enc* § 573 N)[17].

Así, por un lado, la relación varía según lo que se entienda por *filosofía*: caben hostilidades con la filosofía de la finitud, no con la filosofía especulativa. Ésta debe considerarse *religiosa* tanto por el contenido Dios como por la forma de «culto», es decir, por la entrega a lo universal y por el abandono de lo particular que implica el pensar especulativo:

> El objeto de la religión, así como el de la filosofía, es la verdad eterna, Dios, y nada más que Dios y la explicación de Dios [...] Así, *religión y filosofía coinciden en una misma cosa*. De hecho, *la filosofía es ella misma un culto divino, como la religión* (*Rel* I, 60).

Pero, además, la relación varía según lo que se entienda por *religión*. *Hegel exagera la identidad* cuando emplea la palabra

17. Ya en la lección de 1824 Hegel declaraba: «Es falso que la *fe* [...] y la libre investigación *filosófica* puedan permanecer *yuxtapuestas* pacíficamente. Es infundado que todavía pueda mantenerse la *fe* en el contenido o doctrina de la religión positiva, cuando la *razón* se ha convencido de lo contrario; *y la Iglesia ha procedido coherente y correctamente, al no tolerar este compromiso*» (*Rel* I 46).

«religión» en sentido «genérico», aplicada a «*toda* la esfera suprema» del Espíritu (*Enc* § 554): así «religión» es tanto el arte clásico (griego), como la religión revelada (cristiana) y la filosofía especulativa (hegeliana). *Pero Hegel reconoce la diferencia* cuando emplea la palabra en sentido *específico,* tanto en *Enc* § 573 como en el final de la última *Lección sobre filosofía de la religión*:

> La *filosofía* ha recibido el reproche de colocarse por encima de la *religión*; pero esto es falso ya en cuanto al hecho, porque ella no tiene sino este contenido [...] pero lo entrega en la forma del pensar: así ella *sólo se coloca por encima de la forma de la fe*: *el contenido es el mismo* [...] La filosofía *piensa* lo que *siente* el sujeto como tal y deja que éste se las arregle con su sentimiento acerca del contenido. Así el sentimiento no es rechazado por la filosofía pero, mediante ella, recibe el *verdadero contenido* (*Rel* III, 252 nota).

Pero con esto la moderna filosofía de la religión desemboca en el siguiente dilema: mientras en las filosofías de la subjetividad la religión se convierte en una «fe» difusa, *sin contenido*, en la filosofía especulativa hegeliana aquélla se reduce a mero contenido filosófico que ha *cancelado la forma originaria de la fe y de la revelación.* Nuevos movimientos operados en la filosofía del siglo XX permiten una salida del dilema. Nos referimos tanto a una fenomenología y hermenéutica de la religión como a una teología filosófica arraigada en una metafísica realista.

IV. FENOMENOLOGÍA, HERMENÉUTICA Y METAFÍSICA

1. Si Hegel fue el primero en desarrollar el binomio «religión y filosofía», a Max Scheler le corresponde el mérito de haber propuesto, en la parte central de su libro *De lo eterno en el hombre* (*EM*), el primer cuadro sistemático de sus variantes y una nueva base en la *fenomenología de la religión.* En el primer estudio sobre «Problemas de la religión» (*EM* 101-354), titulado «Religión y filosofía» (*ibid.*: 124-157), ordenaba aquellas variantes en una «tipología» que ha marcado época[18]. Como alternativa a los

18. Con retoques interesantes esta tipología ha sido acogida, entre otros, por G. Hubbeling, *Principles of the philosophy of religion,* Assen/Maastricht, Van Gorcum, 1987, pp. 5 s.

«tipos de identidad», parcial (tomismo) o total (racionalismo gnóstico y tradicionalismo), y a los «tipos de dualidad de fe y saber» (agnosticismo trascendental y positivista) Scheler proponía su «sistema de conformidad» en el que establecía el carácter originario y autónomo tanto de la filosofía (metafísica) como de la religión. Con su singular tesis acerca de una «revelación *natural*» ponía el fundamento de una «fenomenología *esencial* de la religión», es decir, de su objeto y su acto esenciales (*EM* 157-328).

a) En la crítica a los sistemas de identidad y de dualidad Scheler dejó entrever fragmentos de su compleja concepción de la metafísica. Sus dos primeras tesis, acerca de la *diferencia* esencial y la *identidad* real entre religión y filosofía, respondían a las dos figuras del sistema de «identidad *total*». Al «racionalismo gnóstico» que reduce la religión a filosofía («la religión sería una metafísica de segunda clase, en imágenes y símbolos», *EM* 127 s.) Scheler opone su tesis sobre la *distinción esencial* entre los objetos intencionales de la religión y de la filosofía, entre «el Dios de la religión y el Fundamento del mundo de la metafísica» (*EM* 130). Al «tradicionalismo» que opera la reducción inversa, de la metafísica a la religión revelada (133), Scheler opone su tesis sobre el arraigo *autónomo* de la *metafísica* en el espíritu humano a través de la pregunta metafísica por antonomasia: «asombrarse del hecho de que simplemente hay algo en lugar de nada». Ahora acentúa la *conexión real* de aquellos objetos intencionales y un «intercambio de propiedades»: «la propiedad de lo *absolutamente real* es decidir acerca de la *salvación* o perdición [...] lo *absolutamente santo* y divino [...] tiene la *capacidad real* de hacerlo» (134 s.). Por esta identidad las distintas propiedades del Dios de la religión y de la metafísica se equilibran: los «antropopatismos» del Dios religioso apuntan a algo *esencial* en él aunque son *analogías* inadecuadas, pero «también lo eterno incluye los *contenidos* de toda posible mutación, sin la *forma* de la mutación» (137). Luego «el *verdadero* Dios no es tan vacío y rígido como el Dios de la *metafísica* [...] ni tan estrecho y "viviente" como el Dios de la *mera fe*» (138).

b) Unidos en el rechazo de la metafísica teórica los «tipos de dualidad de fe y saber» se separan en dos versiones extremas: la de tipo «trascendental» (Kant, Schleiermacher) (*EM* 139) y la de tipo «positivista» (140). A ambos extremos Scheler opone *una metafísica capaz de comprobar filosóficamente muchos asertos de la religión*. Pero tomando distancias del sistema de «identidad

parcial» considera *absolutamente* evidente (146) tan sólo la afirmación del *Ens a se* (Absoluto) en cuanto que «existe por su misma esencia» y es «causa primera de todo ente contingente» (141), mientras que los asertos relativos a «la espiritualidad y racionalidad de este *Ens a se* y su naturaleza de *summum bonum y* meta final de toda actividad mundana» (141) son reducidos a hipótesis metafísicas sólo *verosímiles* porque «deben apoyarse también en los juicios reales inductivos de las ciencias reales positivas» (147). Bajo este aspecto *Scheler reduce la autonomía de la metafísica, transformada en «metaciencia» y «metapsicología»* (20, 291). Careciendo en este punto de evidencias propias ella transpone el vitalismo de las ciencias naturales y los actos del espíritu en un Absoluto que es impulso vital y no sólo espíritu. Sin llegar todavía a la tesis de la «impotencia del espíritu», aquí comienza a gestarse el dualismo del último Scheler[19]: Dios es espíritu pero *también* impulso vital aunque *no* un ser corporal:

> Este saber religioso [...] que aquello que en este mundo se revela y manifiesta de Dios en cuanto Fundamento suyo, sea *espíritu* —no *sólo* una ciega fuerza universal, no *sólo* una potencia impulsiva, ni *sólo* un alma universal ni *sólo* una vida universal, finalmente *no* un ser corporal o material [...] (*EM* 178 s.).

c) Con su «sistema de conformidad» Scheler pretende preservar no sólo la autonomía de la metafísica (con los límites que acabamos de señalar) sino también de la religión. Esta autonomía se caracteriza no sólo por «la tesis de lo originario de la experiencia religiosa», «primera verdad segura de toda fenomenología de la religión» (170) sino, además y sobre todo, por *su «autofundamentación» en una «revelación» objetiva*: «La religión en cualquiera de sus formas (revelada o natural) fluye siempre de una fuente: objetivamente de la «*revelación*» de Dios, subjetivamente de la fe» (143). Esta «revelación natural» es independiente tanto de las evidencias empíricas como de las conclusiones de la metafísica y de la teología filosófica; no deriva de la espontaneidad del sujeto sino del personal «donarse» del objeto religioso. «La *revelación* como tal (en sentido amplio) es el único modo como es *dado algo real de esencia divina*, en estricta correlación con la

19. Cf. «Die Stellung des Menschen im Kosmos», en *Max Scheler Gesammelte Werke* IX, Bern, 1976, y «Erkenntnislehre und Metaphysik», en *ibid.* X, Bern, 1979.

esencia del acto religioso» (249). Este darse y mostrarse (*Aufweis*) no es una prueba (*Beweis*) perteneciente al círculo de evidencias prescritas por el empirismo, el positivismo y el kantismo. Invocando una amplia tradición de la teología patrística y escolástica Scheler fundamentará en la *intuición religiosa* la evidencia originaria de lo divino (278-282). Éste es percibido *directamente,* no sólo por un *sentimiento* de «realidad» (como en R. Otto) sino también por una «*razón que intuye inmediatamente* lo esencial sin deducirlo en forma mediata» (282). Así Scheler supera el subjetivismo, pero apuntando a una forma de ontologismo: «Dios en su esencia *natural* [...] es el objeto *primero* [...] nuestra relación con él [...] es lo segundo» (285). Sólo que ahora no se trata de intuir a Dios en una Idea (como la de «Infinito») sino, más bien, de «co-intuirlo» en el mundo como *lo Santo y sumamente Valioso* que mide todo valor relativo (165), como *lo divino,* Absoluto y Omniactivo, experimentado en «la vivencia de la parcial *nulidad* de todo ser relativo y en la vivencia de su *creaturidad*» (163). Estas tres son las notas más formales de lo divino, implicadas en los objetos intencionales de *cualquier* religión (169)[20]. De aquí partirá el desarrollo de una fenomenología *esencial* de la religión la cual «no es metafísica ni teología natural [...] ni *concreta* fenomenología de la religión sino último fundamento filosófico para todo estudio de la religión» (156). Esta vivencia, mediada por el lenguaje filosófico, es independiente de la prueba de la existencia de Dios: no es ni su dato ni su conclusión.

El legado de Scheler puede resumirse en estos puntos: 1) su fenomenología esencial del objeto y del acto religioso ofrece una nueva base para desarrollar la relación entre *la religión y la filosofía*; 2) en su «sistema de conformidad» éstas son preservadas de los extremos de la confusión y la separación; 3) sus dos figuras principales, *la revelación y la metafísica*, siguen siendo hasta nuestros días las que suscitan los mayores interrogantes, a saber: *a*) ¿sobre qué evidencias o analogías debería apoyarse la filosofía para poder pensar una «*revelación*», por más «natural» que se la califique? y *b*) ¿*qué metafísica* debe adoptar la filosofía —si es que debe asumir alguna— para una fundamentación últi-

20. Con estas tres notas de lo *Divino* de Scheler (*Valor Sumo*, *Omniactivo* y *Absoluto)* se corresponden las tres notas *formales* del nombre *Dios*, usado «para significar algo que existe *por encima* de todo, es *principio* de todo y está *separado* de todo. Esto quieren decir *todos* los que nombran a Dios» (Tomás de Aquino, *ST* I q. 13, a. 8, 2m).

ma del objeto y del acto religioso? Por cierto, las respuestas dadas a ambos interrogantes en la filosofía contemporánea distan de obtener consenso. Pero los interrogantes mismos evidencian la necesidad de trascender los límites de la fenomenología— necesidad que, por cierto, no escapaba a Scheler.

2. Aquella «donación» que Husserl reducía a la «intuición donadora» de lo que *se muestra* por sí mismo (1967, § 24)[21], que el joven Heidegger manejaba cautelosamente respecto de todo uso «mágico» y «místico» (*GA* 58, 5), fue cobrando una creciente importancia en el movimiento fenomenológico (Merleau-Ponty, Lévinas) hasta lograr un desarrollo inesperado en autores recientes. Claude Bruaire la había abordado en clave ontológica, como *onto-do-logía* del *ser* del espíritu (finito) fundado en la *donación,* donado a su libertad, no deducido ni auto-creado (1983: 51 ss., 129 ss.). Jean-Luc Marion ha sostenido en clave fenomenológica la prioridad de la donación sobre la intuición: «reducir la donación significa liberarla de los límites de toda otra instancia, comprendidos los de la intuición» (Marion, 1997: 28). La gradación en la donación de los fenómenos y en su mismo grado máximo, el fenómeno «saturado» —imprevisible en el acontecer, insoportable y ofuscante en el ídolo, irreductible en su carnalidad, indominable en el mirarme del icono (Marion, 1997: 280-325)— culmina en el *id quo maius donari potest*, a saber, en el «fenómeno de la revelación», encarado por el fenomenólogo no en su efectividad sino como la posibilidad de lo imposible. Así se presenta el «fenómeno de Cristo», donado y abandonado: imprevisible en su acontecer, deslumbrante en su aparecer, irreductible a todo horizonte y con un mirar que atrapa mi mirar constituyéndome en su testigo (Marion, 1997: 325-335)[22].

3. Dando al ser una dimensión de palabra la filosofía hermenéutica reconoce una precedencia del lenguaje sobre la conciencia, de modo tal que «su tarea primaria no consiste en comenzar sino en *recordar desde el seno de la palabra*» (Ricoeur, 1969: 283). Desde aquí Paul Ricoeur ajustó sus cuentas con la fenomenología en dos tesis: 1) con ésta comparte el presupuesto de la primacía del sentido sobre el lenguaje, de modo que *el análisis*

21. Para el tema «fenomenología y religión» remitimos al artículo de I. Cabrera en el presente volumen.

22. Para una ulterior discusión, cf. J. Greisch, «Index sui et non dati»: *Transversalités, Revue de l'Institut Catholique de Paris* 70 (1999), pp. 27-54.

noemático precede al análisis lingüístico (Ricoeur, 1976: 52-60); 2) la hermenéutica no invalida la fenomenología sino sólo *la versión idealista de Husserl*. Si es verdad que la fuente de todo sentido no es el *ego monádico,* sino que se debe pasar por el *alter ego* (Ricoeur, 1976: 61-75) entonces la intuición debe dar paso a la mediación de la interpretación por la que la conciencia es transcendida por los sentidos del símbolo, por el mundo del texto, por la interpelación del testigo.

Del símbolo al texto: entre estas dos coordenadas de su hermenéutica Ricoeur recupera *dos analogados no teológicos de la fe y de la revelación*. 1) Mientras la fenomenología mira al sentido *manifiesto* a la conciencia del *Cogito* la hermenéutica hurga en los sentidos *ocultos* evocados por el símbolo. La dinámica de interiorización de los símbolos del mal (mancha, pecado, culpa) desata un «conflicto de hermenéuticas» que supera la neutralidad fenomenológica y exige *una fe hermenéutica* entendida como «apuesta por el sentido»: «este *creer interpretando* [...] es uno de los recursos por los cuales la modernidad se supera en tanto olvido de lo Sagrado» (Ricoeur, 1969: 706, 710). 2) Alejándose del sentido oculto del símbolo y aproximándose al sentido expresado en el texto (Ricoeur, 1986: 11-35), la segunda etapa de la filosofía hermenéutica de Ricoeur presenta planteamientos parecidos a los de la filosofía analítica, a saber, «¿cómo *funciona* el lenguaje religioso?» (Ricoeur, 1975). Pero de ésta se diferencia principalmente en cuanto al problema de la *verdad* planteado desde el *carácter revelador* de los textos, tanto religiosos como no religiosos. En el discurso poético y religioso la función *metafórica* del lenguaje (*v.gr.* «El reino de Dios *es como*») suspende la función descriptiva del simple *es,* pero, mostrando *como qué son* las cosas, a qué se asemejan, escapa al criterio positivista de verificación y remite a una verdad que es *manifestación*, como lo es la revelación para el creyente (Ricoeur, 1977). Con ello se vuelve posible la autofundamentación de la religión en una revelación ante la cual la conciencia del sujeto se despoja de su arrogancia y autonomía, una autofundamentación independiente de la teología natural elaborada por la metafísica. Si a la hermenéutica del símbolo y del texto sumamos la hermenéutica del testimonio en el que el itinerario de la conciencia depende de la interpelación del *otro* (*ibid.*: 43 s.), entonces la pretensión de la conciencia idealista, de constituirse a sí misma, es humillada con este triple desmentido hermenéutico (*ibid.*: 46).

4. Por estas experiencias de dependencia y de alteridad el filosofar de Ricoeur desemboca en la ontología (Ricoeur, 1990: 35) y, por la vivencia de la acción, se abre a la metafísica del acto (*ibid*.: 351-367). Pero evita desarrollar una «teología racional» (Ricoeur, 1977: 35) y prefiere mantener la «cuestión de Dios» en un suspenso «agnóstico» que omite nombrar a Dios (Ricoeur, 1990: 36). Esta abstención se justifica, primeramente, por el cuestionamiento de toda analogía entre las experiencias metafísicas y el lenguaje religioso:

> La palabra *«Dios»* [...] pertenece *ante todo* a las *expresiones preteológicas de la fe* [...]. Las experiencias de manifestación y de dependencia *no necesitan* referirse a Dios —todavía menos probarlo— para mantenerse en *resonancia* con los *únicos modos de experiencia y de expresión que significan a Dios de modo originario* (Ricoeur, 1977: 35).

Sin duda la fundamentación metafísica no es *necesaria* para esa «resonancia» analógica, pero ella es *posible*, si es que cabe un discurso acerca del *Principio* último y una analogía entre éste y el *Dios* nombrado en la religión. Parece que Ricoeur se abstiene de pronunciarse sobre aquel discurso porque cuestiona esta analogía. Por cierto, la palabra «Dios» pertenece originariamente al registro de la religión y no de la metafísica. Pero este hecho lingüístico ¿impide que el creyente o que el mismo fenomenólogo de la religión encuentren una *correspondencia analógica* (una consonancia y resonancia) entre ambos términos? Y si Ricoeur no había vacilado en usar las *palabras «fe»* y *«revelación»* en un sentido que mantiene sólo una lejana analogía con su significado teológico, ¿por qué no procede del mismo modo en el caso de la *palabra «Dios»*? Este proceder enigmático nos hace presumir que su abstención de la teología racional debe obedecer a razones más profundas. Ante todo, su arraigo en la tradición kantiana: Ricoeur se inhibe de todo uso metafísico de la causalidad y cede a las críticas de la física (Galileo) y del empirismo (Hume) justamente cuando acaba de reconocer la necesidad de pensar la causalidad en sentido *análogo* (Ricoeur, 1975: 352 s.). Pero para entender, no sólo aquella abstención de la teología filosófica, sino también su reserva frente al levina-

23. «Quizá el filósofo en *cuanto filósofo* debe reconocer que no sabe y que no puede decir si este Otro*, fuente de la intimación, es otro... o Dios* —Dios viviente, Dios ausente— o *un lugar vacío*».

siano reconocimiento de Dios en el otro (Ricoeur, 1990: 409)[23] debe tenerse en cuenta, además, su propuesta de una «filosofía sin absoluto, sin Dios filosófico» hecha desde una teología de la cruz de raíz protestante (Ricoeur, 1994: 247).

Por cierto, es dudoso que una *mera* antropología, desprovista de matriz *metafísica,* pueda eliminar radicalmente la crítica de la teoría inmanentista de la conciencia que se remonta a Feuerbach (Wagner, 1986: 522). Lo mismo cabe decir de una fenomenología de corte idealista: «El idealismo trascendental de un Husserl contiene en potencia las mismas consecuencias ateístas que el idealismo de la conciencia de un Feuerbach» (Ricoeur, 1977: 46). Por esto tampoco basta *cualquier* metafísica porque, para prevenir una reducción a la metafísica *idealista*, la argumentación debe integrarse en el conjunto de las variados *signos de la dependencia metafísica* que afecta a *toda realidad finita* (Pannenberg, 1988: 46) y *no sólo a la conciencia* como parece que ocurre con Ricoeur. Para establecer aquella dependencia debe mostrarse que la crítica de Kant a la teología *natural* y *trascendental* no alcanza a toda teología filosófica. Corresponde a una teología filosófica de cuño metafísico determinar un analogado del *contenido* religioso (Dios), estableciendo su existencia, su diferencia de todo ente mundano y, por vía de eminencia, su ser personal y espiritual. Cuenta menos que en este cometido ella se integre *dentro* de la filosofía de la religión o se conecte *con* ella, como su coronación[24]. Pero no puede ser reemplazada por la fenomenología hermenéutica aun cuando ésta sea intermediaria entre el mundo de la religión y la metafísica.

V. RELIGIÓN (Y FE), FILOSOFÍA (Y RAZÓN)

Al cabo de este recorrido por diversas figuras de la «diferencia fenomenológica» entre *religión y filosofía* cabe extraer, del seno de ambas, dos ulteriores diferencias: entre *religión y fe* y entre *«filo-sofía» y razón*. Una delimitación conceptual de estas diferencias nos permitirá profundizar aquella relación de unidad y oposición entre religión y filosofía.

1. Con Dominique Dubarle (1979: 280 s.) entendemos la di-

24. «El discurso explícito sobre Dios [...] pertenece a la filosofía de la religión [...] *salvo que la metafísica del absoluto se haya conectado* [...] *con la filosofía de la religión*» (Pannenberg, 1988: 19).

ferencia entre *religión y fe* como aquella que media «entre la *generalidad* de la religión y la *especificidad* espiritual de la fe religiosa», en correspondencia con los momentos de la conciencia y la autoconciencia de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. La religión es compacta e indiferenciada en cuanto que busca integrar al hombre entero y queda menoscabada cuando deja de incluir todas sus dimensiones —vimos en una religión agrietada y fracturada el origen de la diferencia de filosofía y religión—; en cambio la fe pone diferencias, se «pone en *posición resistente* [...] ante otras disposiciones humanas que ella juzga que no son la propia» (*ibid.*: 280) —vimos nacer en el seno de la *fe cristiana* la oposición entre *fe y saber*, desconocida por la religiosidad griega, indiferente a la pregunta filosófica por la verdad[25]—. Justamente fue esta autointerpretación «simultáneamente enérgica y específica» de la fe la que dio origen, en la modernidad, a las guerras de religión y, luego, a la reacción de una razón configurada como autoconciencia autónoma que acabó por dejar a un lado a la fe (*ibid.*: 292). Por cierto, cabe iluminar este proceso desde las figuras iniciales de la autoconciencia (la lucha a muerte, el amo y el esclavo), pero ahora se impone superarlas por una nueva figura de la razón, la del «*respeto razonado* de las diversas formas de convicción del espíritu», deponiendo la pretensión de dominación total y admitiendo una *autolimitación de la razón* (*ibid.*: 196). A una religión y fe reducidas por Hegel a su «contenido» hay que responder que, por la fe, la religión no es mera «representación» ni mero *contenido* mental sino un *juicio* acerca de este contenido, capaz de declarar verdadero lo que sólo estaba enunciado y de interpretar la mera vivencia religiosa con ojos propios que no son los de la sola razón (*ibid.*: 297 s.).

2. En este punto del discurso de Dubarle nos atrevemos a introducir la segunda diferencia, la que media entre la *universalidad* abstracta de la *filo-sofía* como deseo de saber y la *particularidad* de la misma como conocimiento de un estamento o comunidad[26]. Para exponer este proceso nos servimos de una

25. Con Dubarle, H.-G. Gadamer ve en este rasgo la diferencia de la fe cristiana respecto de las *observancias* de la religiosidad griega y de la *obediencia* religiosa del Antiguo Testamento (*ibid.*: 301).

26. «Pero [la] filosofía [es] *parcial* —un *estamento* sacerdotal aislado—, un santuario» (Hegel, *Rel* III 94); ella no es «ningún conocimiento *universal* sino el conocimiento de *una comunidad*» (*ibid.*: 167).

fenomenología dialéctica que ordena figuras de la conciencia, individual o histórica, para sugerir, en lo «sido» (*das Gewesene*) del pasado, no una sucesión cronológica de eventos de los que se ocupa el historiador, sino una génesis de esencias (*das Wesen*) y una generación de figuras que se suceden por inversión e irradiación de una en la otra, como el cuerpo reflejado en el espejo o como la esencia que brilla y se degrada en su apariencia. Justamente una degradación, tanto de la filosofía (en cuanto *deseo* de saber) como de la fe (en cuanto *audacia* de creer), desencadena, respectivamente, un inquieto oscilar de figuras en la universalidad abstracta de la *dialéctica del deseo* y una tenaz oposición en la particularidad de la *dialéctica de la fe* que sólo un cambio de horizonte (Lonergan, 1994: 229 s.) permitirá superar, reconociendo la mutua implicación de ambas en la singularidad del *diá-logo sapiencial*, es decir, en la universalidad concreta de una fe que sabe entender y de una inteligencia que sabe creer[27].

a) En la *dialéctica del deseo* se despliegan las dos potencias que la tradición clásica reconoció en el apetito ordenado por la razón y la virtud: el deseo pasional (*concupiscibile*) que, moderado por la templanza, arraiga lo humano en las profundidades de la psique; y el coraje audaz (*irascibile*) que, sostenido por la fortaleza, puede exaltar al hombre hasta los confines del espíritu (Platón, *República* 439d-441a; Aristóteles, *Del alma* 423 a 23 ss.). La *dialéctica* comienza cuando el natural «deseo de *saber*» (*Metafísica* 980a 20), elevado al noble deseo de no conocer sino «a Dios y al alma» (Agustín, *Soliloquios* I, 2, 7), es degradado al deseo infantil de saber que pregunta por cualquier cosa, ignorando todo límite. Es entonces cuando esa universalidad abstracta es reducida por la «ciencia del deseo» a deseo *particular,* a máscara de la «libido», único deseo natural del hombre. Agrandada como voluntad de poder para la cual el conocimiento mismo se reduce a controlar al sujeto de la *libido,* esta ciencia se eleva a la audacia de saber (*Sapere aude!*). Pero aquello que la ciencia del deseo sugiere en clave terapéutica (¡atrévete a reconocer tu pasado!), y la Ilustración enseña en clave metódica («¡intenta servirte de tu proprio intelecto!», Kant, *BFWA*, 401), es proclamado finalmente en clave polémica por el ateísmo postulatorio: ¡atrévete matar

27. La obligada brevedad de los párrafos siguientes tiene un desarrollo en Ferrara, 1998: 109 ss.

a Dios y ocupar su lugar!, ¡aniquila al hombrecillo de la moral y darás vida al hombre del futuro, al superhombre, que no podrá amenazar tu libertad porque será su producto! Ahora esta audacia se transforma en *fe* porque, lejos de mirar lo que se ve, apunta hacia lo que no se ve, aunque deba existir en el futuro. Transgresora de toda regla, aun de la propia, esta audacia de creer acaba desplazándose hacia un mundo invisible en donde se eclipsa el deseo sensible.

b) La fe auténtica no es mera referencia a la universalidad abstracta del deber o del valer sino entrega por la que confío mi persona singular a la singularidad de la persona divina, verdadero universal concreto, raíz de toda perfección, de verdad e inteligencia, de bondad y amor subsistentes. En cambio la *dialéctica de la fe* comienza cuando ésta, recluida en su particularidad, rechaza todo sentido universal y se constituye en parcialidad sectaria que subsume bajo lo particular no sólo al prójimo sino a Dios, reducido a Dios del individuo, de la tribu o de la nación, en lugar de ser el único Dios de todos. Divorciada de la sabiduría y separada de la razón (*Logos*), esta fe perdió capacidad de diálogo y no tuvo otra salida que la *guerra,* guerra contra los falsos dioses o contra los pactos y componendas de los «sabios», reducidos también a secta o partido de la oposición. Así se abrió la puerta a la inquisición y a las guerras de religión. Por reacción contra la secta de la «fe» el partido de la razón «ilustrada» acabó declarando una guerra que, presentada inicialmente como lucha por la independencia, pronto se tornó expansión imperialista que asigna a la fe el papel de lo particular, lo «privado» o lo «positivo», sometiéndolo al dominio universal de la «Razón». En cuanto «despotismo ilustrado» practicó la tolerancia de la religión pero acabó por invertirse en intolerancia, paralizando, enmudeciendo y encegueciendo al «oscurantismo» con un terrorismo intelectual que acabó en guillotina. Y cuando las hostilidades contra la fe se debilitaron, entonces estalló la «guerra de todos contra todos», un espectáculo hobbesiano parangonable con una Babel en donde la palabra filosófica ha perdido la virtud comunicativa del *lógos,* quedando reservada a un círculo de iniciados. Es entonces cuando se torna difícil un diálogo entre fe y razón, entre religión y filosofía. Sus discursos se han vuelto lenguajes inconmensurables y carece de interés determinar quién ha vencido «a lo Pirro» en esta batalla en donde ambos bandos han perdido lo más importante, el *lógos* y la sabiduría.

c) Sólo un *diá-logo sapiencial* permitirá transformar la expe-

riencia de la guerra y del terror en una conversión a la sabiduría si ponemos, en la raíz y en la cima de aquella conversión, el amor de la Sabiduría cuyo «principio más firme es el amor y el *deseo* de ser sus discípulos» (Sab 6, 17). Se trata de recuperar la verdad especulativa perdida en las figuras dialécticas de la guerra entre fe y razón y recuperada en las figuras «especulativas» de «una fe que *busca* entender y que *sabe* comprender», de «una inteligencia que *busca* un mayor sentido y que *sabe* creer». Deponiendo la desconfianza y la indiferencia ambas deben abrirse al diálogo en la búsqueda compartida (*quaerere*) y en la afinidad del saber (*sapere*). Para entrar en «analéctica» con-sonancia con la fe, sin absorción dialéctica, la filosofía debe recuperar su dimensión *sapiencial* de búsqueda del sentido último de la vida y de apertura al misterio, abriendo un espacio para una metafísica capaz de alcanzar el fundamento último y trascendente de los fenómenos.

En la sabiduría y en la verdad «la fe y la filosofía deben recuperar la *unidad profunda* que las hace capaces de ser coherentes con su naturaleza en el respeto de la *recíproca autonomía*» *y*, en lugar de una *oposición* que afirma a una de ellas con menoscabo de la otra (una razón «débil» o una «fe» fanática o supersticiosa), cabe abogar por una *correspondencia analógica* entre ambas, en cuanto a la franqueza y audacia de no limitarse en su respectiva autonomía de modo que valga la máxima: «A la *parresía* de la fe debe *corresponder* la audacia de la razón» (FR 48).

BIBLIOGRAFÍA

Berti, E. (1992), «La teologia di Aristotele», en M. Sanchez Sorondo (ed.), *Teologia razionale, filosofia della religione, linguaggio su Dio,* Roma: Herder/Università Lateranense, pp. 37-53.

Brito, E. (1992), «Le sentiment religieux selon Schleiermacher»: *Nouvelle Revue Théologique*, 114, pp. 201 ss.

Brito, E. (2001), «La différence phénoméno-logique du Mystère absolu et du Dieu divin»: *Revue Théologique de Louvain*, 32, pp. 353-373.

Bruaire, C. (1983), *L'être et l'esprit*, Paris: PUF.

Caimi, M. (1995), «On a non-Regulative Function of the Ideal of Pure Reason», en *Proceedings of the Eight International Kant Congress* I, Memphis.

Dubarle, D. (1979), «Raison et religion, raison et foi», en Th. Geraets (ed.) *et al.*, *Rationality today. La rationalité aujourd'hui*, Ottawa: Éditions de l'Université d'Ottawa, pp. 280-306.

Eliade, M. (1963), *Aspects du mythe*, Paris: Plon; v. e., *Mito y realidad*, Madrid, 1981; *Aspectos del mito*, Barcelona: Kairós, 2000.
Eliade, M. (1976), *Histoire des croyances et des idées religieuses* I, Paris: Payot 1976, t.1; v. e., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* I, Madrid: Cristiandad, 1978.
Feieris, K. (1965), *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Leipzig: St Benno.
Ferrara, R. (1978-1979), «Max Scheler y la filosofía de la religión»: *Ethos*. 6/7, pp. 173-190.
Ferrara, R. (1992), «Dios en la conciencia y en el saber. Dios en el umbral de la filosofía hegeliana de la religión», en E. Berti *et al*., 1992: 279-202.
Ferrara, R. (1998), «¿Qué filosofía? ¿qué fe? ¿qué diálogo?», en *Fe y ciencias*. Jornada del 8 de octubre de 1997, Buenos Aires: EDUCA.
Gauthier, A. (1961), *Saint Thomas d'Aquin*: *Contra Gentiles. Livre premier*, Paris: Vrin.
Gilson, E. (1947), *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin,* [5]Paris: Vrin.
Gilson, E. ([5]1960), *Le philosophe et la théologie*. Paris: Fayard.
Gómez Caffarena, J. ([2]2001), «La filosofía de la religión en I. Kant», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid: Trotta.
Hogemann, F. y Jaeschke, W. (1986), en *G. W. F. Hegel*: *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik. Erstes Buch. Das Sein (1812)*, Hamburg: Meiner, pp. XXX ss.
Jaeschke, W. (1984), «Extraits d'un cours de philosophie de la religion par Hegel en 1824»: *Hegel Studien*, 19.
Jaeschke, W. (1986), *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels,* Stuttgart: Frommann-Holzbog.
Jaeschke, W. (1992), «Religionsphilosophie», en *HWPh* t. 8, cols. 748 ss.
Lonergan, B. (1994), *Método en teología,* Salamanca: Sígueme.
Marion, J.-L. (1989), *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF.
Marion, J.-L. (1997), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris: PUF.
Pannenberg, W. (1988), *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
Pöggeler, O. ([3]1990), *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfüllingen: Neske; v. e., *El camino del pensar de Martin Heidegger,* Alianza: Madrid, 1993.
Radin, P. (1960), *El hombre primitivo como filósofo*, Buenos Aires: Eudeba.
Ratzinger, J. (1969), *Introducción al cristianismo*, Salamanca: Sígueme.
Ricoeur, P. (1960), *Finitude et culpabilité*, Paris: Montaigne: v. e., *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Trotta, próxima publicación.
Ricoeur, P. (1969), *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*.

Paris: Seuil; v. e., *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires, 1975.

Ricoeur, P. (1976), *Introducción a la simbólica del mal* [1969], Buenos Aires: Megápolis.

Ricoeur, P. (1975), *La métaphore vive*. París: Seuil; v. e., *La metáfora viva,* Madrid: Trotta/Cristiandad, 2001.

Ricoeur, P. (1975), «La philosophie et la specificité du langage religieux»: *RevHistPhilRel* 55, pp. 13-26.

Ricoeur, P. (1976), «Phénomenologie et herméneutique», en *Phänomenologische Forschungen* I. *Phänomenologie heute*, Freiburg/München.

Ricoeur, P. (1977), «Herméneutique de l'idée de révélation», en P. Ricoeur *et al.*, *La révélation*, Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis.

Ricoeur, P. (1986), *Du texte à l'action. Essais d'hermenéutique* II, Paris: Seuil.

Ricoeur, P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil.

Ricoeur, P. (1994), «Un philosophe protestant: Pierre Thévenaz», en *Lectures* 3. *Aux frontières de la philosophie*, Paris: Seuil.

Synave, P. (1930), «La révélation des vérités divines naturelles d'après Saint Thomas d'Aquin», en *Mélanges Mandonnet* I, Paris: Vrin, pp. 327-370.

Wagner, F. (1986), *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh: Mohn.

Welte, B. (1978), *Religionsphilosophie*, Freiburg Br./Basel/Wien: Herder; v. e., *Filosofía de la religión*, Barcelona: Herder, 1982.

Wilckens, U. (1957), «Kreuz und Weisheit»: *Kerygma und Dogma*, 3, pp. 77-108.

SIGLAS

Aristóteles	Citado según página y columna de la edición de Bekker (Berlin, 1831-1836); v. e., Aristóteles *Obras* (trad. de P. Samaranch), Madrid: Gredos, 1964.
Diels-Kranz	H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratischer Griechisch und Deutsch*, Berlin: Weidmann, [8]1956.
FR	Juan Pablo II, *Carta encíclica sobre las relaciones entre fe y razón*, Ciudad del Vaticano: Libreria editrice Vaticana, 1998 (citado según número de párrafo).
Hegel *Enc*.	G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (trad. cast. de R. Valls Plana), Madrid: Alianza, 1997.
Hegel *Log*	G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica* (trad. cast. de

	A. y R. Mondolfo), Buenos Aires: Solar/Hachette, 1968.
Hegel *Rel*	G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión* (trad. cast. de R. Ferrara), 3 vols., Madrid: Alianza, 1984-1987.
Hegel WSu	G. W. F. Hegel, *Werke im zwanzig Bänden*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971-1979.
Heidegger *GA*	M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M.: Klostermann.
Heidegger ID	M. Heidegger, «Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik», en *Identität und Differenz*, Pfullingen: Neske, 1957.
Hooke	L. J. Hooke, *Religionis naturalis et revelatae principia*, Paris, 1752; reimp. en Migne, *Theologiae cursus completus*, t. 2, Paris, 1852.
Husserl *IdeenI*	E. Husserl, *Ideen zu einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, en *Husserliana* III-V, Den Haag, 1967.
HWPh	*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, 1971-1992.
Kant	Citamos con las siglas *BFWA*, *KrV B*, *KpV* y *RGvV* según la paginación de la edición original reproducida por W. Weischedel (ed.), *Immanuel Kant Werke in zwölf Bänden*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1968.
Kant *BFWA*	I. Kant, *Beantwortung der Frage*: *Was ist Aufklärung?*
Kant *KpV*	I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga, 1788 (ed. Weischedel t. VII); v. e., *Crítica de la razón práctica*, Salamanca: Sígueme, 1997.
Kant *KrV B*	I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, 1787 (ed. Weischedel, t. III-IV); v. e., *Crítica de la razón pura* (trad. de M. García Morente), Madrid: Espasa-Calpe, 1960.
Kant *RGbV*	I. Kant *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Königsberg, 1793 (ed. Weischedel, t. VIII); v. e., *La religión dentro de los límites de la mera razón* (trad. de F. Martínez Marzoa), Madrid: Alianza, 1969.
Leibniz	G. W. Leibniz *Essais de Théodicée*, Amsterdam, 1734, viii.
Platón	Citado según la paginación de la edición de Stephanus (Paris, 1578); v. e., Platón, *Obras completas* (trad. de M. Araujo *et al.*), Madrid: Gredos, 1969.
Scheler *EM*	M. Scheler, *Vom Ewigen in Menschen*, en *Max Scheler Gesammelte Werke* V, Bern: Francke, 1954.

Schleiermacher *Reden*	D. F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin, 1799; v. e., *Sobre la religión*; Madrid: Tecnos, 1990.
Schleiermacher *Glaube*	D. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* I, Berlin, 1821.
Tindal	M. Tindal, *Cristianity as old as the Creation*, London, 1730.
Tomás de Aquino, *ST*	Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica,* Madrid: BAC, 1947 ss.
Wolff *TN*	Chr. Wolfius, *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars prior, qua existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur,* Francofurti & Lipsiae, 1739. *Pars posterior, qua existentia et attributa Dei ex notione entis perfectissimi et ex natura animae demonstrantur,* Francofurti & Lipsiae, 1741.

RELIGIÓN Y TEOLOGÍA

José Pablo Martín

I. LA TEOLOGÍA, DISCURSO SOBRE LO DIVINO

1. *Discurso primario sobre lo divino*

La religión, en cuanto forma social que hace referencia a una esfera divina, se presenta en las culturas de diversas maneras, y entre ellas, principalmente, como discurso religioso. Este discurso, en cuanto *sermo de divinitate*, puede considerarse una manifestación de *theo-logia*, en el sentido amplio del término, que incluye las mitologías, las narraciones prodigiosas de los orígenes, los anales y las legislaciones fundacionales, los poemas cosmogónicos, las plegarias y alabanzas, las revelaciones sobre el futuro, las simbologías sobre un futuro transhumano. Estos discursos pueden contener dos direcciones: la de hombres que nombrar lo divino y la de una comunicación que el hombre siente haber recibido de una fuente divina; dos especies que llamamos inspiración y revelación. A partir de esta experiencia cultural básica aparecen otras formas más específicas de teología, en consonancia con la capacidad reflexiva del lenguaje humano y en tensión con la dificultad del objeto. La evidencia etnográfica del componente religioso en los discursos de las culturas hace pensar que, al querer interpretar ellas la realidad, sienten el impulso de referirse a un poder y dimensión ausentes respecto de las experiencias ordinarias del hombre, ausencia que se hace presente de manera especial en la palabra histórica de las religiones, además de otras formas que aquí no se consideran, como el rito, las artes,

las instituciones, las tradiciones funerarias y otras. Las cuestiones de la ausencia rondan el sentido de la vida, el origen del todo, el fundamento de la sociedad, el motivo del mal, el destino en el futuro, el nombre del ausente. Las respuestas dadas a estas cuestiones han sido diversas en la historia (Eliade, 1980), y tal diversidad condiciona los sentidos más específicos que puede adquirir el concepto de teología y los diversos términos que lo designan (Dal Covolo y otros, 1995). Las condiciones generales de la *teología* como discurso sobre lo divino son, pues: la tensión propia de su objeto como referencia a algún fundamento aunque ausente; la tensión propia del sujeto, sobre si el discurso se dice desde el hombre o desde el fundamento; como consecuencia de las dos características anteriores, la indefinición interna del discurso que usa símbolos, enigmas y metáforas; la apertura constante a segundos discursos que interpreten el primero; el interés o la intervención de la sociedad respecto de un discurso que tiene la capacidad de tocar su a misma constitución.

2. *Discurso secundario sobre lo divino*

El decir sobre lo divino o el relatar revelaciones divinas se ha manifestado en las culturas generalmente como tradición oral, conservada por ellas como la comprensión de sí mismas y del mundo. Este flujo de lenguaje religioso, que a veces contenía todas las otras formas de lenguaje público de una tradición, se ha movido hacia formas más específicas, como la interpretación del discurso religioso primario[1], la transposición de las tradiciones orales a la escritura[2], la selección de formas orales o escritas como auténticas, la traducción de los escritos sagrados a otras lenguas[3], la constitución de la función social de especialistas en la interpretación, la constitución de instancias sociales para juzgar la autenticidad de las tradiciones o su pertenencia a una determi-

1. Por ejemplo, los intérpretes de los oráculos de los dioses al servicio de los gobernantes: cf. Heródoto, *Historia* 9, 33. Sobre Delfos, cf. Roux, 1976.

2. Aunque en algunos casos el discurso primario alude a una forma de escritura, como las Tablas de la Ley dadas a Moisés (Éx 24, 12), o alguna concepción del Corán como Escritura precósmica.

3. La *Septuaginta* (Setenta) fue la primera traducción de un libro sagrado para una comunidad que habla otra lengua, y necesitó de una leyenda justificadora para asegurar su carácter sacro integral (Cousin, 1992: 10-14, y Raurell, 2001: 1-51).

nada identidad religiosa, la creación universitaria de una «facultad de teología»[4], y otras.

La pluralidad de respuestas a las cuestiones fundamentales que se establecen en el lenguaje religioso ha sido siempre una dificultad mayor para toda sensibilidad religiosa, de lo que se da cuenta en la narración sobre la torre de Babel, y también en la tesis de una única revelación original para la humanidad posteriormente recibida con alteraciones por los diversos pueblos[5].

En el seno de algunas tradiciones culturales se ha llamado «teología» a este lenguaje secundario, en oposición al primario, que es atribuido a una fuente divina. Esta relación se ha podido comprender como servicio de lo menor hacia lo mayor[6], como momento necesario de una revelación, o como instancia innecesaria, degradada o nociva[7]. La fuerza expansiva y reflexiva del lenguaje religioso, aun el lenguaje canonizado en un texto permanente y normativo, produce lecturas y relecturas incesantes que le dan vida y no le permiten abstraerse de la inestable condición humana que busca decir sus fundamentos.

3. *La constitución de textos sagrados*

En este camino de complejidades, un momento importante es la composición del texto sagrado, en cuanto factor cultural que crea una circulación de ediciones autorizadas, de lecturas y relecturas, que puede considerarse una forma más compleja de teología, a través del tiempo y con expansiones hacia otras culturas[8]. La historia de las religiones del Oriente está marcada, entre otros factores, por la historia de sus textos; aunque en este ámbito no se suele usar ni el término ni el concepto de «teología», a no ser desde una perspectiva exterior. El antiguo Israel reconstituye su identidad histórica en la época de Esdras y Nehemías por la reposición de la Torá como centro de la religión. Los romanos antiguos disponían de sacerdotes para cuidar de los *Annales* don-

4. En París, en el siglo XII, se le llama por primera vez a una academia científica «Facultad de Teología».

5. Sobre las ideas de René Guénon al respecto, cf. García Bazán, 1990.

6. La idea de que, como Agar sirve a Sara (Gn 16, 3) así la ciencia (humana) es la sierva de la sabiduría (divina), se desarrolla al menos desde Filón de Alejandría (cf. *De congressu* 79) y tiene amplia fortuna en el cristianismo.

7. Véase el caso del *kalam* islámico (González Montes, 1994: 27-33).

8. «Le premier objet que la religion consacre et conserve c'est un texte» (Jacques, 1991: 383).

de constaba su relación pública con los ancestros divinos. La disputa con Marción sobre la determinación del texto sagrado del cristianismo es uno de los factores poderosos de la formación de la teología cristiana primitiva y de su canon escriturístico.

Los textos sagrados ya canonizados, a su vez, tienden a constituirse en el lenguaje primario por excelencia, sobre el cual trabaja el lenguaje de la teología como interpretación según reglas. Sin embargo, algunos investigadores modernos han considerado que, al menos los textos judíos y cristianos, son ya una *teología* de la historia de un pueblo o comunidad, es decir, son una interpretación de la memoria y la esperanza de una tradición humana desde la perspectiva de la fe en Dios. Así para Israel (especialmente Von Rad, 1972) como para el cristianismo (Schnackenburg, 1966).

II. LA TEOLOGÍA COMO CIENCIA DE LO DIVINO

1. *La teología después de la mitología*

Los griegos introdujeron una especialización del lenguaje llamada *ciencia* que opusieron al lenguaje *mitológico*; la ciencia busca el conocimiento de los principios por el análisis y la dialéctica del discurso asertivo, la mitología busca la interpretación de la realidad mediante narraciones simbólicas sobre las acciones de los dioses. En el medio de ambas quedó el término *teología*, que también inventaron los griegos, aplicado en primera instancia para referirse a la mitología[9]. Aristóteles usa frecuentemente el término en este sentido, pero además le da uno nuevo y opuesto, que modificaría la historia del concepto: llama a la ciencia primera «filosofía teológica» (*Metafísica* VI 1, 1026a 18-19)[10], la parte superior de los órdenes científicos en cuanto discurso sobre los primeros principios, especialmente sobre el primer motor e inteligencia pura, denominado «Dios» (*ibid.* XII 7, 1072b 19-30). Esta *theo-logia* es un acto humano participativo respecto de la perfecta intelección que corresponde sin alteración sólo a Dios, y en algún sentido, que Dios es. Por análisis y razonamiento la ciencia llega a este núcleo superior de lo inteligible, que es jerár-

9. El primer testimonio se encuentra en Platón, *República* II 379a 5-6.
10. De aquí en adelante me hago responsable de las traducciones al castellano de fuentes citadas en otros idiomas.

quicamente superior a los modos narrativos de teologizar, pero que coincide de alguna manera con el núcleo de la mitología en cuanto ésta concibe a los dioses como principios (*ibid.* XII 8, 1074b 5-13). Más allá de este núcleo, la mitología, según Aristóteles, desarrolla narrativas que tienen como funciones la persuasión ética de las gentes, el sostén de las leyes y la consolidación del bien común (*ibid.* XII 8, 1074b 3-5.0).

A partir del helenismo el término *teología* mantiene estos dos significados contrapuestos: *ciencia* y *mitología*.

2. *La alegoría como método de la teología*

En la época de la *ecumene* helenista se diluye la separación entre ciencia dialéctica de lo divino y recepción de mitologías y revelaciones, buscándose puentes que lleven desde el discurso narrativo hacia un conocimiento fundado (Pépin, 1958). Uno de ellos es el método de la *alegoría*, que más allá de pertenecer a los tropos de la retórica, se constituye en órgano de organización del conocimiento sobre dioses, hombres y mundo. El proyecto de la Biblioteca de Alejandría, por otra parte, extiende a todas las culturas el ámbito de la *traducción* de sus lenguajes simbólicos. En este contexto, el judío Aristóbulo escribe, según Eusebio, una *Interpretación de las sagradas Leyes* (Martín, 1982: 65-95). La idea de la alegoría es desarrollada por Filón de Alejandría, para quien ciencia es equivalente a interpretación de las Escrituras (*De vita contemplativa* 64; cf. 78). Pero le surge una dificultad: la Biblia contiene *mitos*, es decir, narraciones, que no manifiestan inmediatamente la verdad encerrada, y hasta expresiones que literalmente son indignas de Dios. Filón estima que es el texto el que obliga a buscar soluciones. Los relatos bíblicos «no son plasmaciones de mitos, que complacen al género de poetas y sofistas, sino indicaciones de signos, que nos invitan a la alegoría según las demostraciones de las nociones implícitas» (*De opificio* 175). Estas demostraciones, a su vez, se organizan en un cuerpo que contiene partes, definidas por el mismo texto: física, historia, moral (*De praemiis* 1-3). En Filón se mantiene la distinción griega de dos niveles de lenguaje en relación a la verdad, uno narrativo religioso y otro filosófico, pero invierte la relación de ambos: la narración bíblica es superior e irreformable, el discurso interpretativo de la misma es una tarea subordinada y dinámica. Ésta es la *verdadera filosofía*, la de Moisés. *Teología* parece ser una denominación con ella relacionada pero en un nivel supe-

rior, restringida a Moisés, que es «teólogo» en sentido pleno (*De vita Mosis* 2, 115), en cuanto «filósofo, intérprete de Dios» (*Heres* 301[11]). Entonces, el lenguaje narrativo ya no está por debajo de la ciencia para ser entendido, sino por arriba de ella, para que ella entienda. Este lenguaje narrativo primario, sometido a la alegoría, es (casi) exclusivamente la Biblia de Moisés.

3. *La tipología, matriz teológica cristiana*

«La teología no comienza cuando la Revelación es explicada y sistematizada con la ayuda de la filosofía griega; se encuentra ya en la misma Biblia» (Schnackenburg, 1966: 14). El pensamiento cristiano acopia en gran medida la técnica alegórica, aplicada también a un lenguaje narrativo primario. Pero la alegoría se ve fuertemente determinada por otro procedimiento llamado tipología, y que consiste en ordenar según un principio interno toda la interpretación del lenguaje primario y secundario de la religión. Este procedimiento se manifiesta tempranamente en san Pablo, cuando afirma «Adán es figura (*typos*) del que habría de venir (Jesucristo)» (Rom 5, 14). Una de las ideas más poderosas del cristianismo primitivo consiste en haber dado este instrumento interpretativo a vastas comunidades de la *ecumene* imperial que, habitando la casa simbólica de la Biblia judía, volvieron a interpretarla desde la perspectiva del cumplimiento, por la fe en la venida del Hijo de Dios ya ocurrida una vez y para siempre (Heb 1, 1). Otra característica de este procedimiento de interpretación consiste en que no va de un texto a otro, sino desde la mención de un acto histórico, que además engloba la experiencia vital del interpretante, incluida su lectura de los textos bíblicos. La unidad del procedimiento está dada por la referencia direccional a un haz de hechos acaecidos y creídos respecto de Jesús, pero admite pluralidad de visiones; de hecho, los cuatro evangelios canónicos son cuatro teologías[12], no incompatibles entre sí pero tampoco idénticas.

El judaísmo no busca un criterio organizador de la exégesis. En este sentido, la inmensa producción judía de lecturas y aplica-

11. En este mismo lugar advierte que Moisés conoce de las Escrituras la «secuencialidad, concatenación e implicación de las causas» lo que asemeja el trabajo de la exégesis al trabajo técnico del filósofo.

12. Lo mismo podríamos decir de las decenas de evangelios no canónicos que se escribieron en los tres primeros siglos del cristianismo, con diversos grados de cercanía o distancia de la ortodoxia fijada en los siglos siguientes.

ciones a la vida y a la comunidad del texto bíblico, desde la *Misná* y el *Talmud* en adelante, no constituye una teología, porque no construye un cuerpo de verdades concatenadas al modo del discurso de la ciencia. El gran documento de la disputa sobre la tipología en el siglo II es el *Diálogo con el judío Trifón,* escrito por el teólogo Justino (Martín, 1977: 327-344). Ante las objeciones invariables del interlocutor, Justino desarrolla numerosas lecturas de las Escrituras y menciona la posibilidad de «recorrer todas las demás disposiciones de Moisés para demostrar que son tipos, símbolos y preanuncios de lo que habrá de suceder a Cristo» (Justino, *Diálogo* 42, 4). Esta correlación tipológica, según expresión de Ireneo de Lyon, muestra las cosas celestes, prefigura las cosas de la Iglesia y contiene la profecía de las futuras (*Adv. haereses* IV 32, 2). Esta visión principal de los teólogos cristianos choca, entre otras, con una de las corrientes cristianas del siglo II, la de Marción, que lee el Nuevo Testamento en contra del Antiguo, al que somete al concepto de abolición, con un fondo metafísico dualista y con una formulación radical de libertad frente a las ataduras de la Ley, libertad proclamada por Pablo (Harnack, 1960). En el siglo XX todavía A. von Harnack se pregunta si la teología luterana no debería revisar esta cuestión acercándose a la posición de Marción (*ibid.*: 217-223).

4. *La gnosis, autoconocimiento y conocimiento de lo divino*

El nacimiento del cristianismo se vio acompañado por la conformación de una corriente cristiana esotérica que denominamos gnosticismo y que tuvo una influencia intensa, por acción o reacción, en la historia de la teología el devenir de la cultura europea. Su idea general es la de una realidad quebrada por la distancia entre el mundo sin sustento propio y un principio inefable y generador del todo, siendo el hombre espiritual y sólo él un sujeto extranjero en este mundo que tiene la libre posibilidad de conocer la verdad, es decir, conocerse como hijo o irradiación de Dios y salvarse por vía del autoconocimiento (Piñero, Montserrat Torrents y García Bazán, 1997: 19-117). La idea específica del gnosticismo cristiano consiste en adoptar la idea que se acaba de exponer, como principio de exégesis de los libros sagrados judíos y cristianos (Orbe, 1988). Este movimiento debió ocurrir muy tempranamente y es probable que recoja tradiciones esotéricas de los mismos grupos judíos que se acercaron a Jesús (García Bazán, 2000: 148). Los gnósticos cristianos tomaron tópicos cen-

trales de la predicación y escritura cristianas, especialmente los simbolismos de la acción salvadora de Jesús que viene a este mundo y regresa a los cielos. La ruptura con los cristianos se explica por las diferencias respecto de algunos tópicos integrantes de la concepción de la Iglesia: la identidad del Dios de ambos Testamentos, la bondad substancial de este mundo creado, la universalidad de la salvación para todos los hombres que ingresen en la fe, la realidad histórica de la encarnación del Hijo de Dios, la resurrección de la carne en el siglo futuro.

5. *La apologética, proposición teológica*

Si frente a la tradición judía los cristianos presentan el instrumento de la tipología, frente a los grecorromanos cristianos como Justino acuden al lenguaje de la ciencia griega para afirmar que su lectura de Moisés pensado desde la fe en Jesús es la *verdadera filosofía* o, en otra expresión equivalente, es el *discurso verdadero*. Celso, crítico platónico del cristianismo, responde con un polémico libro de título *Discurso verdadero*, donde, entre muchas objeciones, critica a los cristianos por algo que todavía hoy es una cuestión abierta en el diálogo entre religiones: se pregunta Celso por qué causa algunos cristianos hacen alegoría de las narraciones de la Biblia pero impugnan o ignoran la aplicación de la alegoría a las mitologías de los demás pueblos, mientras alaba a otros cristianos que saben aplicarla[13]. Los cristianos distinguen entonces entre las *historias* de Moisés y las *fábulas* de los poetas, como ya vimos que hiciera Filón y veremos en Clemente, y reconocen en la *filosofía* un lugar defensivo, que se convierte progresivamente en constructivo.

III. LA TEOLOGÍA COMO CIENCIA DE LA FE

La teología, como ciencia de lo creído, es un tipo de discurso exclusivo del cristianismo, en sus vertientes católica y reformada y, en forma diferente, en la ortodoxa oriental. Pudo ejercer alguna influencia acotada en pensadores medievales islámicos y judíos[14], y también en pensadores modernos no cristianos. Encontramos así el concepto de *teología* en sentido restringido.

13. Cf. la relación de Orígenes, *Contra Celso* 1, 27.

14. Maimónides, en su *Guía de perplejos* ([3]2002) es quizás el escritor judío medieval que más se acerque al mundo de la teología bíblica conformada con

1. *La teología cristiana como ciencia*

Antes de considerar al fundador de la nueva etapa, Orígenes, conviene recordar algunos conceptos preparatorios de Clemente de Alejandría. Éste nos dice: «Tanto la filosofía bárbara como la griega constituyen un fragmento de la verdad eterna, no la del mito de Dionisio, sino la de la teología del eterno Logos» (*Stromata* I 75, 4-6). Aquí la tipología escriturística se eleva un peldaño más en su universalidad, al incorporar el horizonte *teológico* del Logos, es decir, el de la tradición platónica y judeoalejandrina que veía en el Logos el mediador de la producción de cuanto existe, o el de la tradición estoica, para la que el Logos y el *Pneûma* son principios divinos activos e inmanentes, que sostienen toda la realidad. No pierde por ello Clemente el anclaje en la *historia* de Jesús y en sus textos. Por otra parte, transforma el viejo ideal de la Biblioteca, es decir, el de conducir (reducir) a unidad por el *lenguaje* todo lo humano. Tras las huellas de Filón, Clemente define cuatro partes de «la filosofía según Moisés», que son «sobre lo histórico; sobre lo nomotético [...]; en tercer lugar sobre lo hierúrgico [...]; y cuarta y última especie, sobre lo teológico» (*ibid.* I 176, 1). En las tres primeras partes se deja ver la estructura del Pentateuco, y en la cuarta, la clave de bóveda de la ciencia griega, determinada ahora por el trasfondo de Éx 3, 14, leído como Filón en griego «Yo soy el Existente», es decir, el único que posee su propio fundamento.

Orígenes es el arquitecto que perfecciona el modelo alejandrino de teología; así lo encontramos en el prefacio del primer libro *De principiis*. La teología es «inquisición de la ciencia divina» que no todos los creyentes ejercen, y que está ordenada a «recibir la sabiduría» (*De principiis* I Praef. 3). Esta ciencia debe ante todo *regulam ponere* (*ibid.* I Praef. 2), es decir, exponer la regla de fe tripartita o trinitaria de la Iglesia; es por tanto una ciencia de la fe, en cuanto creída en comunión. En cuanto ciencia de principios (*archôn*) se otorga la forma de la ontología griega, pero su contenido es histórico-teológico: se trata de la indagación sobre las tres personas divinas en cuanto se han manifestado

categorías griegas, tanto en la deducción de atributos divinos (cf. Primera Parte, caps. 51 s.), como en las demostraciones teológico-cosmológicas (cf. Segunda Parte, caps. 1-11), pero la intención de conformar un sistema de proposiciones científicas sobre Dios no es la característica dominante. Ella es más bien la de orientar los caminos prácticos del lector judío que transita un mundo intercultural.

en la creación, en la encarnación y en la inspiración (*ibid.* I Praef. 4). El Padre, el Hijo y el Espíritu tienen una actividad diferenciada, mancomunada y correlativa como principios del mundo y de la historia, y sostienen la circularidad de la teología en cuanto sabiduría del principio incognoscible, manifestado en la encarnación del Verbo y sostenida por la acción del Espíritu en el creyente. Que la fe sea condición para el conocimiento no libera al teólogo de las más rigurosas fatigas científicas, como la bibliotecología, la filología, la cronología, la cosmología, la antropología, la etnografía y otras. Por otra parte, todo conocimiento humano debe ser atendido y cribado en el trabajo de la teología, que a su vez exige la conservación erudita de ambos Testamentos como documentos de la revelación (*ibid.* I Praef. 10). Existe, pues, aquí una organización mayor de lo que hemos encontrado en la primera tipología, en cuanto Orígenes propone una jerarquía de verdades que se iluminan las unas a las otras en esta dirección: conocimientos generales → científicos → Antiguo Testamento → Nuevo Testamento → Evangelios → Evangelio de Juan → Juan 1, 14: «el Verbo se hizo carne» (Harl, 1958). Resulta así una organización metodológica que coloca a la teología en el terreno de la principialidad del *lógos* de la filosofía griega, referida a la historia de la fe cristiana.

Discípulo de Orígenes, Eusebio de Cesarea, el teólogo de Constantino, escribe *Praeparatio euangelica,* donde se realiza una extensa compulsa de todas las culturas conocidas, a las que se les da el nombre de *teologías.* Todas ellas están ordenadas al cristianismo, «única y verdadera *teología*» (*Praep. euangelica* 3, 6, 1). El instrumento alejandrino de la traducción (*hermêneia*), heredado por el ecumenismo romano, ahora en la época cristiana expresa su versión más radical, en cuanto fundada en el Logos precósmico. El ideal ecuménico del Imperio es pensado entonces como *economía* divina, que es la manifestación en la historia de una *teología* anterior y fundamento de la historia y de la ciudad.

2. *El platonismo como teología*

Contemporánea de la formación del cristianismo se desarrolla la escuela del platonismo medio (Dillon, 1977; Runia, 1986), que puede considerarse una teología que organiza la enseñanza de Platón como una cosmovisión religiosa que tiene dos principios opuestos, Dios y la materia, y normalmente un tercero que hace referencia a las ideas o al Logos. Esta teologización del platonis-

mo adquiere además, en el siglo IV, el carácter de competencia diferencial frente al cristianismo. Así Proclo compone una *Elementatio theologica* como deducción dialéctica de toda la realidad a partir del principio del Uno incognoscible e imparticipado. Propone además una *Theologia platonica* que lleva el impulso cultural de armonizar toda la cultura helenista y la tradición clásica desde la perspectiva de la *unidad* asegurada por la reflexión sobre el tratado platónico *Parménides*, organizando los momentos negativos, afirmativos y productivos de la doctrina sobre dioses según los demás textos platónicos. Proclo estudia los grados de la «jerarquía divina» y la relación de procesión entre las divinidades cósmicas y supracósmicas con un método ternario de principio, medio y fin para cada uno de los niveles[15]. Pueden notarse semejanzas con las propuestas cristianas y especialmente con la de Dionisio Areopagita, que le sigue (Bernard, 1978: 36-69). La base común del neoplatonismo cristiano y del griego puede cifrarse en la tríada de conceptos unidad, inteligencia, vida. En este sentido el neoplatonismo ocupa la topología de la religión, en cuanto quiere mediar con el discurso inteligible los polos de la ausencia (el Uno indisponible y pre-original) y de la presencia (la vida humana cósmica que se salva por el retorno a la unidad en ella reflejada). Sin embargo debe también mencionarse la gran diferencia con la teología cristiana: en Proclo y en el neoplatonismo no cristiano se mantiene con rigor la distinción platónica entre lo inteligible y lo sensible, por lo que no cabe voluntad creadora en Dios ni novedad histórica para el hombre, excluyéndose así tanto la posibilidad de una encarnación del Logos como el drama entre el pecado, la libertad y la gracia.

3. *San Agustín, teólogo*

Agustín es el heredero mayor de la concepción de Orígenes sobre la teología, es un conocedor profesional de la cultura antigua, participa críticamente de la tradición neoplatónica y es un convertido que unifica su itinerario intelectual con su experiencia religiosa (Vilanova, 1987: 220-249). Visto en sus consecuencias, es el maestro de la cultura medieval y no es olvidado en la modernidad ni siquiera en el dudar de Descartes (*De civitate Dei* II, 26: *si fallor, sum*). En su tratado *De doctrina chris-*

15. Proclo, *Teología platónica* I 2: expone el plan de la obra, donde analiza y reordena las menciones sobre la divinidad en casi el entero *corpus platonicum*.

tiana traza las orientaciones de método para la educación de los clérigos en varios siglos, que incluye el estudio de la gramática, la retórica y la dialéctica como peldaños hacia la ciencia sagrada. Esta ciencia debe progresar hacia la sabiduría, como en el modelo griego, aunque es una sabiduría con dialécticas extendidas a las dimensiones trinitarias, por las que el objeto de la ciencia abraza también el trabajo del científico. Así el existir mismo del teólogo está atravesado por el concepto de creaturidad, que implica un tránsito hacia su origen, su conocer enfrentado a la condición de creer durante su condición de transitoriedad y de necesidad de la iluminación divina, y su vida orientada a la recepción del don del amor que salve la existencia sapiente. Esta imbricación de los objetos estudiados y de la condición misma del científico está desarrollada intensamente en su tratado *De Trinitate*. El teólogo debe tener la fe de la Iglesia, fundar su certeza en la autoridad de las Escrituras, y por último responder a los que objetan su fe o sus conclusiones (*De Trinitate* I 4, 7 y 12). El teólogo, como el creyente, están sometidos a la dialéctica de «entender para creer y creer para entender», en cuanto que para creer hay que saber que no se sabe, y para saber hay que creer que la ciencia nos ha sido donada y que la visión nos será entregada. La razón puede saber a quién hay que creer (*De vera religione* 24, 45). De este modo la teología de Agustín rompe la dirección única del acto del conocimiento: en la constitución de nuestra inteligencia que debe tener memoria de que no se sustenta en sí sino que proviene de una fuente divina; en el acto del conocimiento, que no puede darse si el objeto mismo no se entrega en la palabra recibida con fe; en la perfección misma del conocimiento, que es amar lo conocido. Por ello hacia el final del tratado dice respecto de la tarea del teólogo, reflejando su doctrina trinitaria y hablándole a Dios: «Haz que me acuerde de ti, que te comprenda y te ame» (*De Trinitate* XV 28, 51). A su vez la circularidad trinitaria abraza la relación del teólogo con su comunidad, pues debe saber interpretar lo ya revelado en sus documentos, entender lo que es creído por ella, y en ella ejercer la caridad que sostiene la inteligencia de la fe.

Esta teología que forja tanto el interior del alma como el exterior de la comunidad, cual reflejo del misterio trinitario, no actuó solamente como método para el teólogo, sino también como modelo simbólico de la cultura medieval cristiana. Éste fue un momento en el que la teología comenzó a ejercer una función determinante respecto de la religión, y ésta de la organización

social y cultural. Encontró sus límites históricos cuando al mismo tiempo crecía la heterogeneidad cultural en la cristiandad medieval y ésta endurecía la administración de la cosa pública. Sin embargo, el agustinismo proyectó de diversas maneras la fuerza ideal de su configuración teológica y simbólica en la teología cristiana y en el pensamiento europeo moderno: «en tu interior está la verdad».

4. *La* Summa theologiae *de Tomás de Aquino*

La propuesta del servicio que las artes y las ciencias tenían que prestar a la teología experimentó una sistematización creciente en las universidades y centros de estudio de los siglos XII y XIII. El género del comentario a la Biblia y a los Padres, y el género de la exposición agustiniana que se dirigía a Dios para hablar de Dios, fueron dejando cada vez más el lugar a la dialéctica de la *quaestio*. Este método escogía un camino analítico del lenguaje, tomaba una sola proposición cada vez, hacía el inventario de las razones a favor y en contra, y discutía sobre la verdad o falsedad de la misma. La ciencia teológica resultaba de la armonía y concatenación de proposiciones probadas como verdaderas según este método del *sic et non*. Este proceso cultural estuvo potenciado por el conocimiento creciente de las obras de Aristóteles y de los árabes. Del modelo de Orígenes y de Agustín permanecían los puntos de partida, es decir, la regla de fe de la Iglesia, *articuli fidei*, y la autoridad de las Escrituras, que en la versión latina (*Vulgata*) era incoporada a la *quaestio* también en forma analítica según proposiciones.

En este mundo intelectual florecieron numerosos maestros y sus obras, entre las que se escoge aquí la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino para presentar su estructura como caso modélico de la teología medieval. Comienza la *Summa* proponiendo la cuestión de la naturaleza y del alcance de la *sacra doctrina*, es decir, de la *teología*. La cuestión se divide en diez artículos, cada uno presidido por una proposición a resolver. Según la epistemología de Aristóteles, hay ciencias como la geometría que reciben sus principios de la aritmética y no puede aquélla ni discutirlos ni demostrarlos; así la teología es ciencia porque tiene sus principios recibidos de la ciencia de Dios y de quienes lo contemplan[16].

16. *ST* I q. 1, a. 2, resp.: «quia procedit ex principiis notis lumine superiore scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum».

Es, pues, una ciencia en sentido propio, subalterna como la geometría, que extrae conclusiones de proposiciones evidentes para Dios. Esta ciencia es, entonces, posible; cabe preguntarse si es necesaria. Frente a esta cuestión Tomás responde afirmativamente con la adaptación de un argumento aristotélico. El hombre, arguye, no conoce enteramente el fin *sobrenatural* al que está ordenada su vida, que es Dios, y el fin debe ser conocido previamente para darle sentido humano a la acción[17]. Se pone también Tomás una cuestión aristotélica: ¿es la teología sabiduría (el paso superior a la ciencia), si no tiene ella dominio sobre sus principios? La respuesta es que también es sabiduría, porque no recibe sus principios de otra «ciencia humana» y trata sobre la causa suprema (*ibid.* 1 q. 1, a. 6). Se distancia entonces de la concepción agustiniana que considera que la teología es sabiduría suprema por la iluminación divina en la experiencia religiosa. No por eso se desdeña la experiencia religiosa subjetiva, pues la fe es condición para la teología sagrada, y no se pueden demostrar los «artículos de la fe» ante quien los niegue, sino únicamente refutar sus objeciones con la recta razón, que en ningún caso puede estar en contra de la ciencia divina (*ibid.* I q. 1, a. 8, resp.). La teología es entonces «argumentativa» en dos sentidos: porque es una ciencia de conclusiones de los principios de la ciencia divina, y porque es una ciencia capaz de refutar objeciones desde la lógica natural.

Reaparece en el fondo de la cuestión la vieja oposición entre mitología y teología filosófica en la pregunta si, siendo la Escritura autoridad para la sagrada doctrina, es aceptable que use metáforas, lo que la haría inhábil para fundar la univocidad necesaria de la ciencia. La respuesta es importante: las Escrituras abrazan los diversos modos del discurso humano, y lo que se dice figuradamente en algún lugar se lo expresa más propiamente en otro; el teólogo no debe permanecer en las comparaciones sensibles, sino elevarlas al grado de conocimiento inteligible (*ibid.* I q. 1, a. 9, resp.). Y para responder a la primera objeción del artículo noveno, reproduce sin citar el primer renglón de la *Metafísica* de Aristóteles: «repraesentatio enim naturaliter homi-

17. *Ibid.* I q. 1, a. 1 ad 2 divide dos especies de teologías: una que pertenece a la *sacra doctrina* y que tiene sus principios en la ciencia de Dios y en su revelación, y la otra, que es la teología parte de la filosofía (natural) que también puede demostrar en general el fin del obrar humano, pero no puede conocer el fin específico que el Creador ha manifestado.

ni delectabilis est»[18] (*ibid.* I q. 1, a. 9 ad 1). Así como el primer capítulo de la *Metafísica* sigue el itinerario de la *repraesentatio* (*eidénai*, en griego) desde la sensación hasta la sabiduría, con las dos estaciones previas del arte y la ciencia, así las Escrituras abrazan todo el ámbito de la representación, y es la teología la que lleva los niveles inferiores hacia la ciencia y la sabiduría. Tomás atiende a otra objeción dialéctica que bien la podría hacer un aristotélico: se ha dicho tradicionalmente que la Escritura tiene muchos sentidos, y que por lo tanto no puede fundar una ciencia por faltarle univocidad. La respuesta está llena de consecuencias, pues dice que Dios tiene la potestad de dar significados a las palabras, como hacen los hombres, pero además tiene la potestad de hacer significar a las cosas que las palabras significan (*ibid.* I q. 1 a. 10, resp.). (Al fin y al cabo Dios es el *poiêtês* de todas las cosas.) De esta manera la pluralidad de significados de las Escrituras no equivaldría a la equivocidad que destruye la ciencia, sino a una arquitectura de sentidos que recoge los valores que ya hemos encontrado en la interpretación del lenguaje religioso desde Filón, griegos y cristianos, y que se comprende en un sentido analógico, cuya unidad proviene de la perspectiva *teológica*. Tomás distingue primero un sentido literal al que llama también histórico, y un sentido espiritual, o aquel que surge de la significación de las cosas narradas en el primer sentido. En el espiritual caben, a su vez, las distinciones de tres sentidos: el alegórico, que relaciona los dos Testamentos de las Escrituras, el moral, que nos enseña lo que debemos hacer tras las huellas de Cristo, y el anagógico, que nos anuncia lo que vendrá en la bienaventuranza eterna. De esta manera articula Tomás la tradición aristotélica que distingue la ciencia teórica y la práctica, más la concepción bíblica de la promesa, la salvación y el cumplimiento. La ciencia sagrada, aunque no de cualquier manera, puede tratar todos los argumentos, sin perder, por ello, su unidad. La unidad de la teología se funda en el principio de que todo lo considera desde el punto de vista de Dios (*ibid.* I q. 1, a. 3), y nada cae fuera de este punto de vista en cuanto se trata del principio primero y del fin de todas las cosas. Tenemos, pues, organizada la ciencia suprema en el campo de lo que el hombre histórico es capaz, y es la más simple y unitaria, como una *impressio divinae scientiae*[19] (*ibid.* I q. 1a. 3 ad 2).

18. «Por naturaleza le agrada al hombre la imagen (el saber)».
19. «Impresión de la ciencia divina».

Y así como Aristóteles relaciona la articulación de las ciencias con el concepto del mando y la obediencia (*Metafísica*, I 2, 982a 18-19) y también relaciona la unicidad de Dios con la dimensión política (*Metafísica* XII 10), así la concepción de la teología sagrada que presenta Tomás incluye una visión del saber que se relaciona con toda la composición de la sociedad medieval. Se da entonces una síntesis cultural donde el concepto de teología científica adquirió estrecha relación tanto con la religión como con la sociedad.

IV. CRISIS DE LA TEOLOGÍA COMO CIENCIA Y NUEVAS PROPUESTAS

Como toda realidad histórica, la unidad simbólica dominante en el siglo XIII sufre transformaciones. Entre algunas causas de la crisis se encuentran la revisión teórica del concepto de ciencia, la instancia del humanismo que sin apartarse de la fe invierte perspectivas, el desarrollo autónomo de las ciencias incluidas las ciencias incorporadas a la teología, la crisis política eclesiástica del conciliarismo, las consecuencias para la experiencia religiosa del dominio administrativista de la clerecía, las nuevas ideas sobre los dos reinos, espiritual y temporal, y finalmente la presión de sucesivos innovadores, especialmente de Lutero, que modifica de raíz la relación entre ciencia y fe con la expresión «Teólogo, es decir, Dios hablando»[20].

1. *La Escolástica tardía y el Renacimiento*

En el siglo XIV la escuela franciscana, especialmente Duns Scoto y Guillermo de Ockham, impugnan el modelo aristotélico de una teología como ciencia de conclusiones, en cuanto, argumentan, los artículos de la fe pertenecen todavía a la ciencia del mortal itinerante y no pueden equipararse con la evidencia de la ciencia de Dios y de los bienaventurados. No existe ya, pues, una auténtica *scientia subalternata* sino un saber religioso práctico y problemático. Éste adquiere evidencia en algunas proposiciones por la fe en la revelación, pero no alcanza para constituir una lógica científica unitaria, cuando por efecto de la teoría nominalista

20. «Theologus, id est Deus loquens» (ed. de Weimar, 1, 305).

hasta el mismo término *deus* puede tener acepciones variables cultural y subjetivamente. La unidad de la teología es desmontada y referida a una suma de creencias garantizadas por la fe, que cada vez se ve más netamente distinta de la ciencia. Por otra parte, se discute en general el derecho de la autoridad eclesiástica para ejercer regulaciones de los saberes científicos, como también en jurisdicciones generales de lo político.

Si la teología ha sido definida como discurso sobre lo divino, y la construcción progresiva de una ciencia de los principios de la fe había sido lograda en el siglo XIII mediante sucesivas determinaciones arquitectónicas del punto de vista desde donde se organiza todo el resto, es comprensible entonces que todas las transformaciones que tengan que ver con el lenguaje y su relación con la sociedad produzcan modificaciones profundas en la relación de teología y religión. A partir del siglo XIV no se produce en Europa una reacción contraria a la religión cristiana dominante, sino una movilidad de los factores profundos que relacionan la cultura y la religión por el lenguaje, y dentro de los límites del mismo cristianismo. Entre esos factores se pueden enumerar algunos. La iniciativa de los universitarios para investigar ramas científicas aparentemente alejadas del control de la teología. El ingreso de la cultura profana clásica griega, cuya mitología pasa por el cedazo de la alegoría y de la simbología y se convierte en poemas a Cristo-Adonis o en figuraciones pictóricas en los palacios eclesiásticos. Las teorías políticas de los griegos, por otra parte, levantan discusiones hasta entonces minoritarias. La invención de la imprenta, que diluye las jerarquías de los especializados en interpretación y ciencia y acelera los procesos de comunicación. El humanismo, escéptico o cristiano, que modifica los acentos agustinianos puestos en la infinita diferencia entre creatura y creador, exalta ahora la elevación y belleza de la mejor de las obras que el creador tuvo el gozo de producir, el varón y la mujer. Pero los factores de modificación decisivos estaban en el seno mismo de la teología: las áreas materiales de lenguaje cristiano que se había ordenado según la forma epistémica de la teología tomarían movimientos propios, como la nueva lectura de la Biblia, nuevos conocimientos de la historia cristiana, edición de olvidados textos heterodoxos antiguos, revisión de la constitución del discurso teológico, revisión del derecho de la autoridad social sobre el discurso religioso.

2. *Martín Lutero y la Reforma*

La reacción reformadora de Martín Lutero se expresa, entre otros tópicos, mediante una formulación definida del concepto de «teología» (Ebeling, 1960: 68-69; Vilanova, 1989). El discurso sobre Dios es primariamente el discurso *de Dios* expresado en la Escritura, y su lectura es referida a una *práctica* religiosa, antes que a un sistema de proposiciones para una ciencia sobre un objeto llamado Dios. El hombre teólogo no es el filósofo dedicado a los primeros principios, sino el pecador que ha recibido una revelación contingente realizada en una historia sagrada cuyo documento es la Biblia. No abandona Lutero por ello el auxilio de las artes y ciencias de la Escolástica, pero modifica su relación con la teología, a la que importa más la gramática para desentrañar los textos que la dialéctica para distinguir conceptos. En este punto decisivo Lutero es continuador del espíritu de los últimos teólogos medievales. La contribución de la teología para acercar los hombres al Dios ausente no consistirá ya en una ciencia *especulativa* que ponga en relación la mente humana con la ciencia de Dios y de los bienaventurados, sino en una *teología de la cruz* que ayude a los hombres a encontrar la voluntad salvífica de Dios, a encontrar la *justificación* que no se obtiene por ritos o por méritos sino por la fe (Rom 3, 21-26). El teólogo se hace viviendo, no entendiendo[21]. La teología debe ser catequética, debe acercar al hombre creyente al texto mismo, por ello es necesario traducir e interpretar. De este modo pierden importancia las *conclusiones* que los científicos eclesiásticos han encontrado en la Escritura para entregar al pueblo, porque se trata de poner en contacto el oído de cada creyente con la voz de Dios.

Vuelven a escucharse los acentos agustinianos de la infinita distancia entre el Dios salvador y el hombre para salvar, aunque en otro contexto histórico donde ya no es posible una relación dialéctica entre la cultura profana y la religiosa, sino donde predomina más bien una distinción de ambas, paralela a la separación entre política secular y comunidad religiosa.

3. *La cultura moderna europea y la teología*

Descartes puede entenderse en la continuidad de Lutero, con resultados opuestos aunque complementarios. Vive culturalmen-

21. Ed. de Weimar 5, 163.

te la separación entre discurso de la ciencia y discurso de la fe, al mismo tiempo que experimenta la escisión de la cristiandad como soldado de una guerra de *religión*. La nueva búsqueda de certeza lo lleva a un Dios independiente de la historia y de cualquier texto, pero necesario para la razón; por otra parte, toda certeza sensible y toda relación con el mundo pasa a depender de atributos de Dios, que la razón también encuentra necesarios. Frente a Lutero, que remite al hombre directamente al *texto,* y frente a Descartes, que lo remite desnudamente a la *razón*, la teología católica se abroquela en la ciudadela defensiva, donde razón y texto puedan permanecer articulados según el modelo de la teología medieval y bajo la custodia de la institución.

En este nuevo contexto, y fuera de la ciudadela católica, las dos corrientes contrapuestas que vienen después de Descartes, el racionalismo y el empirismo (y las mediaciones entre ambos), quitan el espacio para una teología como «ciencia de la fe» manteniendo el aprecio por las necesarias Escrituras judeocristianas, pero vistas desde el ordenamiento político-social, por los empiristas, o desde la fundamentación de la ética por los racionalistas. Por otra parte, reaparece en escena una *teología natural* que se siente capaz de comprender un Dios racional como fundamento del mundo y de la moral.

4. *La teología en la cultura de la crisis de la metafísica*

Una teología como ciencia en sentido estricto no es posible para I. Kant, en cuanto su teoría del conocimiento no permite un discurso categorial sobre un objeto transmundano, pero la idea regulativa de Dios es necesaria para la razón práctica, es decir, para construir la posibilidad del obrar ético del hombre (Menéndez Ureña, 1979; Küng, 1979: 731-747). Para Hegel, en cambio, la tradición religiosa es manifestación del Espíritu en la historia; el cristianismo ofrece el valor especulativo más alto con su doctrina de la Trinidad, que podemos considerar coextensiva al desarrollo enciclopédico de la filosofía. En los tiempos filosóficos posteriores a Hegel, cuya obra fue interpretada ya como sublimación, ya como disolución de la teología cristiana, el pensamiento de la época cierra por una parte el espacio epistémico para la teología, al mismo tiempo que lo impulsa a recorrer nuevos caminos (Vilanova, 1992: 403-461; Küng, 1979). Así L. Feuerbach afirma que una crítica interna de las fuentes cristianas debe llevar a la idea de que «Dios» es una proyección antro-

pológica. A. Comte propone una *ciencia* positiva que deje atrás como escalones superados precisamente los dos pilares de la teología clásica cristiana, la *religión* y la *metafísica*. K. Marx considera la religión como una superestructura ideológica que impide la autoconciencia de las fuerzas reales que organizan la sociedad y sus formas de producción, y se aparta polémicamente de un socialismo basado en relecturas bíblicas, como el de W. Weitling, por ejemplo. F. Nietzsche denuncia al platonismo y al cristianismo, es decir, a la *teología,* por habernos incautado la realidad del único mundo disponible, al proponer la ilusión de *otro* mundo superior, inteligible, eterno. Desde el punto de vista del análisis médico de la psique, poco después S. Freud clasifica también a las religiones como productoras de ilusión cultural, pero al mismo tiempo inaugura nuevos caminos para considerar la hermenéutica de sus textos.

Interesante para nuestro punto de vista es el pensamiento tardío de F. Schelling, quien piensa nuevamente el orden de la *mitología*, la *filosofía* y la *revelación*. La filosofía está en el medio y es una ciencia, en sí misma, racional negativa, es decir, formalidad sin contenido. En este contexto propone contenidos reales (histórico-mundanos) del pensar, primero en una *Filosofía de la mitología,* donde estudia particularmente la cultura grecorromana, y finalmente en una *Filosofía de la revelación*, donde estudia en especial la Biblia cristiana como expresión revelada de la razón y contenido real superior de toda filosofía posible. Allí propone que la *ciencia filosófica* sea la conductora en el camino entre la *mitología* y la *revelación* (Schelling, 1974: I, 4), y afirma que el cristianismo es la cifra ideal-histórica desde los orígenes del mundo[22]. Este proyecto filosófico como mímesis de la exégesis teológica cristiana no tuvo continuidad; manifiesta sin embargo una cuestión no resuelta en el seno de la cultura europea, en cuanto fuera pensado como superación histórico-racional de la oposición entre catolicismo y luteranismo (*ibid.*: II, 313), que recuerda la otra oposición entre ciencia y texto.

5. *La teología en el siglo* XX

Durante la primera parte del siglo XX las teologías eclesiásticas y universitarias estuvieron ocupadas principalmente en elucidacio-

22. Considera que con el cristianismo se da: «die Ausführung des schon in der Verhältnissen der Weltprinzipien selbst liegenden Gedankens» (*ibid.:* II, 332).

nes de corrientes internas del protestantismo y del catolicismo (Gibellini, 1992; Küng, 1979) y en sus disputas con la cultura desacralizada o antirreligiosa; hacia fines del siglo se encontraron con dos fenómenos relacionados con el proceso de mundialización, es decir, la nueva instancia del ecumenismo y la aparición de teologías que aquí se denominan de perspectivas.

La teología protestante inicia el siglo con el optimismo liberal de A. von Harnack, que toma el instrumento de la crítica histórica para encontrar la predicación de Jesús despojada del sistema teológico helenista y centrada en una ética de la confianza filial en el Dios Padre, independiente de las instancias comunitarias. Diversamente, y después del desastre de la gran guerra, K. Barth sostiene la eclesialidad y el contenido dogmático trinitario de la fe. Refunda el luteranismo con un comentario a la *Epístola a los Romanos* y posteriormente con una imponente *Dogmática* en la que vuelve a oponer fe y filosofía, dándole un sentido nuevo a la palabra «dialéctica», en cuanto confrontación entre la incapacidad extrema del hombre pecador y la afirmación salvífica de la justificación dada en Cristo. Diferente es la posición de R. Bultmann, que toma el eje de la mitología como lenguaje en el texto bíblico y propone una lectura que despoje el lenguaje del mito y haga llegar al creyente moderno el núcleo del anuncio: el que lleva al hombre a encontrar una existencia libre de las ataduras del mundo y abierta a la salvación como obra de Dios, pero sin permitirse tematizar artículos conceptuales sobre la naturaleza de Dios o del mundo. Hasta aquí parece que la atención estuvo orientada hacia el acto de fe interior. Otras importantes corrientes del protestantismo tratan de conectar el acto religioso interior, o el drama de la cruz y de la gracia, o la hermenéutica de la *ek-sistencia*, con la vertiente comunitaria y social de la fe bíblica, ya sea en la teología de la historia de O. Cullmann, o en la referencia al hecho de la cultura, de P. Tillich, o como hermenéutica problemática en la época del secularismo y ateísmo, de G. Ebeling.

La teología católica comenzó el siglo conmovida por la crisis modernista, que consistía, desde algún punto de vista, en una discusión sobre el lenguaje. Los avances de los estudios históricos y de los métodos críticos modificaron en el interior del catolicismo la seguridad de la enseñanza de la teología. A Loisy le siguen otros que aplican a los textos bíblicos los métodos críticos más desarrollados entre protestantes y sostienen que se debe comprender el texto en su propio contexto literario e histórico antes

que analizarlo como laboratorio de pruebas para proposiciones hechas en otro sistema lingüístico. Contra ellos, entonces llamados «modernistas», aparece en 1907 la encíclica *Pascendi,* que afirma, entre otras cosas, que el sentido de las formulaciones del dogma permaneció y permanecerá invariable con independencia de los contextos históricos, pero no impide, en principio, la aplicación a las Escrituras de las modernas técnicas de la ciencia de la literatura. Mientras tanto, y a pesar de la crisis, el catolicismo realiza en la primera parte del siglo una inmensa tarea de edición y estudio de sus fuentes históricas. Sin embargo, uno de los centros más activos, Le Saulchoir, en Bélgica, donde investigaban teólogos como Chenu y Congar, es puesto en la mira de la sospecha por su *nouvelle théologie*. A ponerle límites viene la encíclica *Humani generis* de 1950, que invalida la distinción entre historia de un concepto y su intencionalidad referida a una formulación dogmática. De este modo se intenta salvar la integridad de un método teológico que, en litigio con la Modernidad, afirmaba la adecuada conexión entre los textos históricos de la religión con las formulaciones filosóficas, teológicas y dogmáticas. J. Ratzinger, refiriéndose a la encíclica, expresa con nitidez la idea: «Así como se da sólo *una* naturaleza humana, así en último término también sólo *una* filosofía y *una* teología»[23] (Ratzinger, 1962: col. 778).

Esta etapa de la teología católica tiene su inflexión en noviembre de 1962 cuando los padres conciliares del Vaticano II deciden redactar otro documento de base sobre *las fuentes de la revelación*, diverso del presentado por las comisiones preparatorias. El resultado, en el punto de la disputa, fue el reconocimiento del valor de los métodos histórico-críticos para interpretar la Escritura, que, por otra parte, es considerada íntegramente inspirada por Dios. Afirma la constitución conciliar *Dei Verbum* 12:

> Para descubrir la intención de los hagiógrafos, entre otras cosas hay que atender a «los géneros literarios», puesto que la verdad se propone y se expresa ya de maneras diversas en los textos de diverso género históricos, proféticos, poéticos o en otras formas de hablar. Conviene, además, que el intérprete investigue el sentido que intentó expresar y expresó el hagiógrafo en cada circunstancia, según la condición de su tiempo y de su cultura, según los géneros literarios usados en su época.

23. «Wie es nur *eine* menschliche Natur gebe, so letztlich auch nur *eine* Pilosophie und *eine* Theologie».

Por lo demás, en el mismo lugar se expresa la concepción tradicional de la teología católica, donde la tipología está presente en la expresión «unidad de toda la Sagrada Escritura», con el agregado tampoco del todo novedoso de preferir la expresión barthiana *analogia fidei* a la más escolástica *analogia entis*.

En *Dei Verbum* 24 se habla de la teología como una tarea distinta de la exégesis, fundada en los cimientos de la Escritura y de la tradición, que «se rejuvenece de continuo, investigando a la luz de la fe toda la verdad contenida en el misterio de Cristo». De este modo el concepto de teología está referido a un crecimiento en la *interpretación* de textos iluminada por la fe y en la comunión con la Iglesia, sin que por eso se haya abandonado la definición de teología como ciencia. Con esto el concepto de teología de católicos y protestantes se acerca notablemente a una armonía en la segunda mitad del siglo, pero es la evolución de las cosas en el mundo la que abre la cuestión teológica desde afuera y desde ángulos fuertemente diferenciados. Esta nueva apertura problemática se relaciona íntimamente con una nueva confrontación con la realidad del discurso sobre lo divino en general y en la multiplicidad de los discursos religiosos de las culturas en interacción, que es el *sentido amplio* de teología con que co-menzamos nuestro análisis.

6. *La teología desde perspectivas*

De hecho, en el mundo que asoma al siglo XXI está en curso un proceso de unificación de símbolos y lenguajes comparable con el que presidió la Iglesia cristiana en la formación de la Europa medieval; pero ya no es la Iglesia ni su fe ni su teología las que orientan principalmente el curso. Por otra parte, el mismo proceso de unificación destraba las relaciones que los individuos y comunidades tenían con sus tradiciones, lo que produce también un proceso de dispersión dentro del proceso de unificación. Éste es el contexto de las teologías pensadas desde perspectivas particulares, cada una de las cuales apela a alguna de las *ausencias* que han sido mencionadas al principio, en las fronteras de las capacidades humanas.

Una de las primeras en presentarse fue la *teología política*, ya en 1922, con el libro *Politische Theologie,* de C. Schmitt. Critica el resultado del liberalismo moderno, que significa la separación de la religión y de lo público. En realidad, el cristianismo fue una de las primeras instancias que asignó la religión a la conciencia

individual para enfrentar precisamente la religión política del Imperio romano; pero en un segundo momento el cristianismo recompuso la función política, ya sea en una manera casi unívoca por el ya mencionado Eusebio de Cesarea, y de una manera dialéctica y diferenciada por Agustín. La idea de que el cristianismo no puede convertirse en secta aunque sea minoría, sino que debe ser Iglesia porque propone una religión que dice lo suyo sobre la cosa pública, pertenece a J. B. Metz y a otros teólogos europeos de mediados de los años sesenta. Poco después se hace presente la *teología de la liberación* en América ibérica, señalando cuestiones no resueltas; se trata de la correlación teórico-práctica que se deba establecer entre ortodoxia y práctica de la religión, en un continente que contiene la primera mayoría de la Iglesia católica y ve implicadas en sus desequilibrios sociales, políticos y económicos las ideas y las conductas de creyentes cristianos de adentro y de afuera. Está cuestionada la realidad de aquella circularidad, al estilo agustiniano, entre la comunidad, su fe, su esperanza, su caridad y su teología (Richard, 1981). En este campo no se debe descuidar que, aunque limitadamente por ahora, a la teología de la liberación se le ha enfrentado una *teología de la libertad*, en defensa del capitalismo, que intenta mostrar que al crear Dios al hombre libre ha puesto la base teológica para la estructura de la libertad de empresa como motor de la organización social y política[24]. Y sin salir de este campo, recordamos las connotaciones teológico-culturales que reciben las guerras recientes, en Bosnia, en Afganistán, en Israel y en otros lugares. Siendo la guerra un lugar de límite para la experiencia humana, la teología es llamada a tomar partido. En relación a las posibles respuestas pueden intervenir otras especies de teologías en perspectiva, como la teología del pueblo, la teología de la revolución, la teología de la esperanza, la teología de la historia, la teología de la cultura. En particular crecen hoy aquellas teologías que revisan el vector cultural cristiano con que Europa llegó a otras regiones como problema teológico (Duquoc, 1996: cols. 1086-1095; Gibellini, 1992: 411-445; 481-522): teología negra en los Estados Unidos, teología desde África, teología desde Asia. Todas ellas podrán trabajar para comprender la relación entre el sustantivo *teo-logía* y los adjetivos que la especifican. En el caso de la *teología feminista* (Duquoc, 1996: cols. 1095-1099), ade-

24. Cf. el infome de Hinkelammert (1990: 180).

más de la cuestión social, de la relación entre personas y de las funciones en las iglesias, aparece la cuestión del discurso, porque, en la ortodoxia cristiana, al pasar el lenguaje de las narraciones mitológicas a la «ciencia», se purificaron muchos elementos, pero los idiomas mediterráneos impusieron mantener la atribución de algún género (masculino) a los nombres divinos o a las potencias divinas (ocasionalmente femeninas); pero no se agotó la reflexión sobre dichos procedimientos y sobre la naturaleza de las conclusiones que de ellos se sacan.

V. LA TEOLOGÍA Y LA REFLEXIÓN SOBRE LAS RELIGIONES

1. *Reflexión teológica sobre las religiones*

Una teología de las religiones se hace desde la perspectiva de una de ellas, porque de no ser así tendríamos una fenomenología o una filosofía. Sin embargo se hace difícil el primer paso, el de la comprensión de una fe, si no se la comprende desde sus supuestos y desde su lenguaje. Más fácil es el ecumenismo del diálogo, en el que cada uno expresa su propio punto de vista. En el caso de la teología cristiana ya incorporó la ciencia griega a su estructura y limitadamente la alegoría sobre mitologías culturalmente distantes; hoy se enfrenta a una pregunta más compleja: ¿ha revelado algo Dios en las otras culturas? Y, al parecer, esta cuestión ha sido apenas planteada y hay cristianos que estiman será posible darle una respuesta (Morales, 2001).

2. *Reflexiones científicas sobre teología y religión*

Un abordaje posible sobre la relación de teología y religión puede hacerse desde métodos limitados a los supuestos de alguna ciencia, sin poner en juego expresamente las condiciones de la fe. Tenemos la memoria, especialmente desde el siglo XIX, de abordajes frontalmente polémicos en los que se quería *demostrar la religión* o demostrar su inconsistencia o su imposibilidad. En esta época en que los procedimientos de las ciencias renuncian cada vez más a demostrar lo que excede a sus límites, encuentran frecuentemente la religión como uno de sus objetos y la teología de la religión como un reflejo del discurso que explora sus posibilidades; así la historia, la sociología, la psicología, las ciencias del lenguaje tan cercanas a la teología por linaje, la ciencia de la

cultura, la politología, la cosmología, la medicina, la física, y tantas otras. En estos casos el razonamiento científico sobre un objeto que a su vez es razonamiento, o que no se manifiesta sin él, y que además es un razonamiento en las fronteras de las ausencias, puede enriquecerse a sí mismo y potenciar las precauciones de quienes persisten en invadir los límites del lenguaje desde la fe. Por este camino se podrá dilucidar progresivamente una de las constantes del pensamiento europeo y de sus actuales extensiones planetarias, es decir, el haber guardado en su seno sin definir la ambivalencia del término *teo-logía*, entre mitología y metafísica. Esta ambivalencia toca también a la filosofía, como ya lo vieran Horkheimer (2000) y otros, y recientemente J. Habermas (2001). Desde el punto de vista histórico, no se puede comprender lo ocurrido con la filosofía o con la religión, separadamente.

3. *Religión, teología y ciencia en épocas de crisis del discurso*

La teología en sentido estricto, es decir, la ciencia de la fe, muestra su vitalidad en la medida en que acepta desafíos sin ignorar tradiciones. A partir de los límites que puso Kant al conocimiento y del vuelo siempre inaferrable que le propuso a la razón, K. Rahner concibe nuevamente la teología de la regla de fe trinitaria, como Orígenes y Agustín. Lo hace desde y hacia el horizonte trascendental de la condición humana, para comprender al Padre Dios como el hacia dónde de la trascendencia humana, para comprender al Hijo encarnado como lugar de la participación radical entre los hombres de la humanidad —divina— común, y para comprender al Espíritu de Dios futuro absoluto frente al hombre, puerta hacia la libertad, la novedad, el amor (Rahner, 1984: 121-127). Éste es un caso de apropiación de una tradición teológica clásica desde la filosofía trascendental. Otra apropiación de la misma tradición desde una mirada más histórico-dialéctica la tiene B. Forte (1990), cuyo título citado manifiesta expresamente la tradición agustiniana de implicar el origen, la palabra y la comunión como vectores de la reflexión teológica. Quiere expresamente acopiar la historia de la teología cristiana en etapas que llama fontal, de la Escritura, simbólica por la época patrística, dialéctica por la época medieval e histórica por la etapa moderna. En su exposición principal realiza una circunvalación de tres instancias, *docta caritas, docta fides, docta spes*, que le permiten pensar los problemas de las ausencias que el

discurso religioso hace comparecer, en una dinámica que no tiende a la pronunciación de un discurso cognoscitivo, sino a la participación del conocimiento como servicio a la comunidad que cree porque espera, y espera porque ama. Las dos propuestas de teología aquí mencionadas, como otras que no se han mencionado, deberán defender sus derechos ante su propia religión. Vistas desde otra religión o desde las varias ciencias que de religión se ocupan, sentirán el llamado a responder desde sus propias posibilidades las preguntas fundamentales sobre qué es el hombre, qué puede saber, qué debe hacer, hacia dónde va. O también refractar estas preguntas fundamentales en los innumerables problemas *teológicos* que ponen las que aquí se han denominado teologías desde perspectivas.

BIBLIOGRAFÍA

Bernard, C. (1978), «Les formes de la théologie d'après le pseudo-Denys l'Aréopagite»: *Gregorianum* 58, pp. 39-69.

Biblia de Jerusalén (1987), Bilbao: Desclée.

Celso: *v.* Orígenes.

Clemente de Alejandría (1996), *Stromata* 1. *Cultura y Religión*, ed. de M. Merino, Madrid: Ciudad Nueva.

Concilio Vaticano II (1965), *Constituciones. Decretos. Declaraciones. Documentos pontificios complementarios*, Madrid: BAC.

Congar, Y. (1946), «Théologie», en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XV: cols. 341-502.

Cousin, H. (1992), *La Biblia griega. Los Setenta,* Estella: Verbo Divino.

Covolo, E. dal *et al.* (1995), *Storia della teologia* I. *Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, Bologna: Dehoniane.

Dillon, J. (1977), *The Middle Platonists*, London: Duckworth.

Duquoc, Ch. (1996), «Théologie», en *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain* XVI: cols. 1009-1099.

Ebeling, G. (1960), *Wort und Glaube*, Tübingen: Mohr.

Eliade, M. (1980), *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* IV. *Las religiones en sus textos*, Madrid: Cristiandad.

Eusebio de Cesarea (1954-1956), *Eusebius Werke* VIII/1-2. *Praeparatio evangelica* I-II, ed. de K. Mras, Berlin.

Filón de Alejandría (^{2}1962), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt,* I-VI, ed. de L. Cohn, P. Wendland y S. Reiter, Berlin.

Fisichella, R. *et al.* (1996), *Storia della teologia* III. *Da Vitus Pichter a Henri de Lubac*, Bologna: Dehoniane.

Forte, B. (1990) *La teología como compañía, memoria y profecía*, Salamanca: Sígueme.

García Bazán, F. (1990), *René Guénon y el ocaso de la metafísica,* Barcelona: Obelisco.

García Bazán, F. (2000), *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid: Trotta.
Gibellini, R. (1992), *La teologia del* XX *secolo*, Brescia: Queriniana; v. e., *La teología del siglo* XX, Sal Terrae, Santander, 1998.
González Montes, A. (1994), *Fundamentación de la fe*, Salamanca: Sígueme.
Habermas, J. (2001), *Israel o Atenas. Ensayos sobree religión, teología y racionalidad,* ed. de E. Mendieta, Madrid: Trotta.
Harl, M. (1958), *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, Paris: Seuil.
Harnack, A. von (1960), *Marcion. Das Evangelium vom frendem Gott* [1924], Darmstad: Buchgesellschaft.
Hérodote (1954), *Histoires*, ed. de Ph. Legrand, Paris: Belles Lettres.
Hinkelammert, F. (1990), *Democracia y totalitarismo*, San José: DEI.
Horkheimer, M. (2000), *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, ed. de J. J. Sánchez, Madrid: Trotta.
Irénée de Lyon (1965), *Contre les hérésies*. Livre IV, 1-2, A, ed. de Rousseau *et al.*, Paris: Cerf.
Jacques, F. (1991), «La condition de textualité. Le texte religieux comme lievre», en J. Greisch (ed.), *Penser la Religion,* Paris: Beauchesne, pp. 381-428.
Justino: *v.* Ruiz Bueno.
Küng, H. (1978), *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid: Cristiandad.
Maimónides ([3]2002), *Guía de perplejos*, ed. de D. Gonzalo Maeso, Madrid: Trotta.
Martín, J. P. (1977), «Hermenéutica en el cristianismo y en el judaísmo según el *Diálogo* de Justino mártir»: *Revista Bíblica* 39, pp. 327-344.
Martín, J. P. (1982), «Fragmentos de Aristóbulo. El primer filósofo del judaísmo», en *Oriente-Occidente* 3/1, pp. 65-95.
Menéndez Ureña, E. (1979), *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión*, Madrid: Tecnos.
Morales, J. (2000), *Teología de las religiones*, Madrid: Rialp.
Orbe, A. (1988), *Introducción a la teología de los siglos* II *y* III, Roma/Salamanca: Sígueme.
Orígenes (1967), *Contra Celso* (trad. de D. Ruiz Bueno), Madrid: BAC.
Orígenes (1978), *Traité des Principes* I, ed. de H. Crouzel y M. Simonetti, Paris: Cerf.
Pépin, J. (1958), *Mythe et Allégorie. Les origins grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris: Beauchesne.
Piñero, A., Montserrat Torrents, J. y García Bazán, F. (1997), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi* I, Madrid: Trotta.
Rad, G. von (1972), *Teología del Antiguo Testamento* I-II, Salamanca: Sígueme.
Rahner, K. (1984), *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona: Herder.

Ratzinger, J. (1972), «Katholische Theologie», en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* VI, Tübingen: cols. 775-779.
Raurell F. (2001), «La recerca sobre els LXX»: *Estudios Franciscanos,* 102, pp. 1-52.
Richard, P. (ed.) (1981), *Materiales para una historia de la teología en América Latina*, San José: DEI.
Ruiz Bueno, D. (ed.) (1954), *Padres Apologistas griegos (siglo II)*, Madrid: BAC.
Roux, G. (1976), *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris: Belles Lettres.
Runia, D. (1986), *Philo of Alexandria and the* Timaeus *of Plato*, Leiden: Brill.
Schelling, F. (1974), *Philosophie der Offenbarung* I-II, Darmstadt: Buchgesellschaft.
Schnackenburg, R. (1966), *La teología del Nuevo Testamento. Estado de la cuestión*, Bilbao: Desclée.
Thomae Aquinatis, Sancti (1951), *Summa Theologiae. Prima Pars*, Cura Fratrum eiusdem Ordinis (Praedicatorum), Madrid: BAC.
Vilanova, E. (1987), *Historia de la teología cristiana* I. *De los orígenes al siglo XV*, Barcelona: Herder.
Vilanova, E. (1989), *Historia de la teología cristiana* II. *Prerreforma, Reforma, Contrarreforma*, Barcelona: Herder.
Vilanova, E. (1992), *Historia de la teología cristiana* III. *Siglos XVIII, XIX, XX*, Barcelona: Herder.

III

MÉTODOS

EL MÉTODO COMPARATIVO Y EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN

José Carlos Bermejo Barrera

Es un hecho bien conocido que el método comparativo ha disfrutado de amplio crédito entre los historiadores de las religiones desde la consagración de esta materia como disciplina académica en el pasado siglo. Tanto es así, que uno de los grandes maestros de la escuela italiana, Angelo Brelich (1979), llegaba a sostener en su último libro que el método comparativo es consustancial al estudio histórico de la religión. También puede darse la paradoja de que cuando se critica a un autor por su método comparativo, como sucede con Georges Dumézil, este ataque se realiza por parte de autores que utilizan sistemas comparativos diferentes, como es el caso de Carlo Ginzburg quien se ha esforzado en depurar las responsabilidades políticas —si es que las hubiere— de G. Dumézil[1] para de este modo liquidar la validez del comparatismo dumeziliano.

Sin embargo sucede que Carlo Ginzburg, cuando se plantea en su libro *El queso y los gusanos* (1986) de dónde puede provenir la extraña cosmogonía del molinero Menocchio, juzgado por la Inquisición, acaba estableciendo una comparación con otras cosmogonías similares de pueblos pastores del Asia central. Y no sólo eso, sino que en otro de sus libros (Ginzburg, 1991) resucitará el método comparativo clásico de la historia de las religiones del pasado siglo para descifrar el sentido del aquelarre, aunque a esta comparación le otorgue el nombre de método indiciario. Lo

1. Sobre ellas ver Eribon, 1992, y las consideraciones de García Quintela, 1999: 73-112.

mismo ocurrió en los años treinta con las críticas al comparatismo dumeziliano realizadas por H. J. Rose (1925), que defiende el valor del análisis individualizado de las religiones griega y romana, pero, eso sí, en nombre del comparatismo antropológico de Tylor, Marett y otros autores del siglo anterior.

El problema no reside entonces simplemente en comparar, ya que al fin y al cabo todos los historiadores lo hacen, sino en cómo se compara. Por ello parece interesante tratar de establecer cuál sea la lógica de la comparación en historia de las religiones, con el fin de ver si ello pudiese aclarar algunas disputas historiográficas en las que normalmente se entremezclan presupuestos metodológicos discordantes junto con posturas políticas y rencillas más o menos personales.

I. COMPARACIÓN E HISTORIA

Deberemos comenzar por establecer un punto de partida de carácter claramente negativo. De este modo nuestra primera tesis consistirá en afirmar que en un principio el historiador es hostil a la comparación porque puede suponer poner en duda alguno de los presupuestos básicos del discurso de la historia.

En efecto, no se puede entender la labor del historiador si se prescinde de dos sistemas de coordenadas que vienen marcados por el espacio y el tiempo. El *espacio* y el *tiempo* no son los marcos en los que el historiador sitúa la materia de su estudio, los *acontecimientos* (enmarcando cada uno de ellos en una fecha y situándolo en un mapa), sino que son consustanciales a la percepción del propio acontecimiento. O, lo que es lo mismo, un acontecimiento no puede ser pensado como tal si no es en una rejilla espacial y temporal.

Si recurrimos a lo que podríamos llamar las «formas simples» del relato historiográfico, es decir, a las primitivas crónicas de los hechos de armas de los reyes y faraones del Próximo Oriente, o a los inicios de la historiografía helénica, veremos que lo que el escriba hace básicamente es establecer genealogías reales que le sirvan como entramado cronológico, mediante la sucesión de las dinastías, para dar una estructura al proceso histórico (Jonker, 1995; Assmann, 1996: 15-49)[2]. Esa sucesión no posee un valor

2. De hecho, cuando historiadores helenísticos como Manetón sistematicen la historia egipcia, la reducirán a una sucesión de dinastías.

meramente convencional, sino que, al ir acompañada del devenir de los principales acontecimientos políticos, que aunque estén protagonizados por los gobernantes afectan a toda la población, nos permite comprender el sentido del proceso histórico, que en el caso del antiguo Oriente es inseparable de las grandes organizaciones políticas constituidas como imperios.

Si del Oriente pasamos a Grecia podremos apreciar igualmente cómo los primeros logógrafos necesitaron establecer cronologías, como las de las sacerdotisas de Hera en Samos o las de los arcontes atenienses, con el fin de poder hacer inteligible la historia de cada una de las ciudades. Y será posteriormente cuando gracias al desarrollo de la vida internacional griega se creen instituciones panhelénicas, como los juegos, y se establezcan regulaciones para el uso colectivo de oráculos, como el de Delfos, cuando los distintos calendarios ciudadanos podrán tener un marco de referencia común, por ejemplo, con el sistema de las Olimpiadas.

La medida del tiempo cívico a través del calendario no es algo meramente convencional, sino que forma parte integrante de la vida y de la historia de cada ciudad antigua, en la que el hecho de que los magistrados den nombre al año, además de ser un sistema de cómputo más o menos eficaz, es una expresión de la vida política de la comunidad ciudadana, tanto en el mundo griego como en el romano, a través en este caso del sistema consular.

Si del mundo clásico pasamos a la Europa cristiana nos encontramos con que en la teología de la historia de raíz agustiniana, siguiendo en ello la tradición judía, los acontecimientos adquieren su sentido a partir de una fecha inicial, la de la creación del mundo, y en tanto que forman parte de una cadena temporal que es la historia de la salvación, ya sea primero la del pueblo hebreo, o más tarde la de la comunidad cristiana, que establecerá como punto de inflexión, entre la caída de Adán y el Juicio Final, la fecha de la muerte de Cristo como acontecimiento que hace posible la historia de la salvación. También en esta tradición un acontecimiento no tiene sentido si no puede ser incluido en una trama temporal, pero, eso sí, en una trama temporal que se caracteriza por ser irrepetible: sólo ha habido una caída en el Paraíso y Cristo sólo nace y muere una vez, de la misma manera que sólo puede haber una Iglesia. Con ello tenemos que el acontecimiento en la teología de la historia además de ser espacial y temporal, se caracteriza por su irrepetibilidad, por su *singularidad*.

Que la historia es el conocimiento de lo singular ya había sido establecido en la Antigüedad clásica, y más concretamente por Aristóteles, cuando en su *Poética* definía a la historia como el estudio de lo que Alcibíades dijo o hizo y la contraponía con la tragedia, destacando el carácter particular de la narración histórica y el carácter universal de la narración trágica. Pero esta consideración gnoseológica de raíz aristotélica se verá reforzada por la teología de la historia en el sentido de que lo que ahora se afirma no es únicamente que todo acontecimiento es singular, sino que además sólo hay un único relato que contar, con lo que la singularidad de cada acontecimiento se ve reforzada por la singularidad de la trama de referencia.

En el siglo XIX se instaurará la historia como disciplina académica y como ciencia partiendo de este sistema, pretendiendo alcanzar un seguro estatuto epistemológico gracias al uso sistemático de los documentos, que sirven como correlato objetivo de las afirmaciones del historiador. Pero la revolución documental llevada a cabo por Ranke (que consistió simplemente en aplicar a la historia las técnicas de la filología y la crítica textual desarrolladas desde el siglo XVII y con numerosos precedentes en la propia Antigüedad clásica) no podía bastar por sí misma para reformar a la historia como ciencia si no iba acompañada por una formulación epistemológica y por otra reformulación ontológica.

La primera de ellas consiste en sustituir la noción de ley de validez universal, sobre la que se había construido la ciencia moderna a partir de Newton, por la idea de conocimiento de lo singular. El historiador no analiza leyes generales, como habían hecho los *Philosophes* de la Ilustración y como pretenderán hacerlo en el siglo XIX Hegel y los filósofos de la historia. Por el contrario, el historiador es el científico de lo *individual* y de lo *irrepetible*. El historiador *describe* hechos singulares, enmarcados en el espacio y en el tiempo. Unos hechos en los que el espacio y el tiempo forman parte de su propia sustancia, y por ello la forma de expresión que le será propia será el *relato*, será preciso contar.

No es posible que exista un relato al margen de una configuración temporal, que por una parte el relato expresa, pero que por otro lado también crea (Ricoeur, 1983-1985). Sin embargo el historiador no será consciente de que el tiempo puede ser una función del relato, ya que ello supondría afirmar que también el acontecimiento (ese átomo sobre el que se construye la historia) podría ser una creación del mismo. Para él el espacio, el tiempo y

el acontecimiento son reales, siendo la misión del historiador captarlos y comunicárselos a los demás a través de su narración.

Esta teoría de la historia como ciencia de lo singular fue la característica del historicismo alemán. En la primera mitad del pasado siglo numerosos historiadores como Ranke, Droysen y tantos otros intentaron ponerla en práctica a través de sus obras, y en la segunda mitad del siglo el propio Droysen, Dilthey, Rickert y muchos otros historiadores y filósofos intentaron darle un fundamento epistemológico gracias a la diferenciación entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. No es cuestión de entrar aquí en este debate (Troeltsch, 1989). Lo único que nos interesa destacar es que esa idea del acontecimiento como cimiento sobre el que se construye la historia y su concepción como ciencia de lo singular son indisociables de la definición de la misma.

No deja de ser curioso comprobar que, cuando a partir de los años veinte del siglo XX se intentó reformar la ciencia de la historia, desde distintos frentes se intentase desarrollar la *historia comparada* como forma de superación del historicismo. Ése fue el intento fallido de O. Spengler con su morfología de la historia universal, igual que el de A. J. Toynbee. Ambos historiadores intentaron no sólo superar la vieja idea de la historia como ciencia de lo singular, sino que además de ello pusieron de manifiesto que dicha idea era indisociable de una ontología de la historia según la cual el sujeto protagonista del relato histórico es siempre la *nación*.

Podemos afirmar que en el pasado siglo una determinada concepción epistemológica fue acompañada por un tipo específico de ontología. En efecto, no puede haber dos naciones iguales, cada nación es en sí misma un hecho histórico irrepetible. Por ello si la historia pretende ser el fundamento ideológico y gnoseológico de la nación, es necesario que se defina como ciencia de lo singular y que destaque el carácter fundante del acontecimiento y las dimensiones espaciales y temporales del mismo, ya que cada nación posee un territorio y un devenir histórico que le es consustancial (Anderson, 1993). Por esa razón, afirmar la perspectiva comparativa, en los casos de Spengler y Toynbee, llevaría implícito igualmente un cambio de ontología. El protagonista ya no podría ser la nación irrepetible, sino la *Kultur* en el caso spengleriano y la *Civilisation* en el de Toynbee, dos entes que se prestan a la comparación mediante el estudio de las secuencias de sus desarrollos.

Pero la perspectiva comparativa no es sólo patrimonio de esos dos filósofos de la historia. En realidad era ya muy anterior. Se encontraba, como ya hemos dicho, en filósofos de la Ilustración como Montesquieu, Turgot o Condorcet, quienes consideraban a las diferentes naciones y culturas comparables entre sí, y creían además que podrían quizás establecerse leyes del desarrollo histórico, como las que, siguiendo sus huellas, creyeron descubrir en primer lugar A. Comte y posteriormente K. Marx. Siguiendo las huellas de estos filósofos otros historiadores del siglo XX, como Alfred Weber, Max Weber y Marc Bloch reivindicarán el valor de la perspectiva comparativa, fundamental para el desarrollo de la sociología y para la renovación de la historia en formulación económica y social, tal y como la intentaron los llamados «Primeros Anales»[3]. Para todos estos historiadores *y* sociólogos defender la perspectiva comparatista suponía intentar traspasar los límites de la concepción historicista del conocimiento histórico.

Este intento de superación no fue en vano y debe proseguirse, puesto que la concepción de la historia como relato cuyo protagonista es la nación continúa todavía en vigor, y su correlato epistemológico sigue estando igualmente vivo no sólo en la historia general, sino también en la historia de las religiones. Veamos, pues, cómo se ha planteado en ella la metodología comparatista.

II. COMPARACIÓN, RELIGIÓN Y MITO

La religión es, por definición, una forma de ver y comprender el mundo. Toda religión está formada por un sistema de *creencias*, y las creencias se caracterizan, como señalaba en su momento José Ortega y Gasset (1986), porque nos situamos en el ámbito de las mismas. Las ideas se tienen, en las creencias se está. Es muy difícil por esta razón llevar a cabo una reflexión sobre la religión si no es contrastando la religión propia con la de algún pueblo vecino, del mismo modo que es fundamental para poder desarrollar una teoría lingüística poder comparar al menos dos lenguas. Por esta razón podríamos decir que desde los inicios de nuestra

3. Sobre Max Weber, ver Ringer, 1997. Marc Bloch desarrolló la metodología de la historia comparada en una serie de trabajos recogidos en *Historia e historiadores*, 1999. Sobre su perspectiva, cf. Aguirre Rojas, 1999.

tradición cultural en Grecia las reflexiones sobre la religión fueron acompañadas siempre de una perspectiva comparativa. Pensemos en las reflexiones de Jenófanes sobre los dioses de los negros y de los tracios, cuando no de los dioses de los leones y de los caballos, todos ellos concebidos a imagen y semejanza de sus autores.

Si de los filósofos pasamos a los historiadores vemos cómo Heródoto inicia una reflexión en torno a la religión griega estableciendo una comparación entre dioses helénicos y divinidades egipcias o babilonias, iniciando así la vía de la *interpretatio,* que continuará en vigor en toda la etnología y la historiografía clásicas, llegando a Estrabón, César, e incluso a los Padres de la Iglesia, que releerán en sentido inverso las figuras de los dioses del paganismo como manifestaciones del diablo cristiano.

Ahora bien, una cosa es simplemente comparar a los dioses propios con los de los pueblos vecinos, y otra muy distinta es establecer el comparatismo histórico-religioso. Y es que en el primer caso lo que se lleva a cabo es una operación de *asimilación* basada en el criterio de búsqueda de las semejanzas, mientras que en el segundo lo que se lleva a cabo es una labor de *relativización de la creencia*, pudiendo dar así paso a un análisis de la misma, o, lo que es lo mismo, reducirla a una idea. En efecto, Heródoto creía que Atenea y Neith eran la misma diosa, y que consecuentemente existían, del mismo modo que los Padres de la Iglesia creían que un dios pagano era una auténtica encarnación del diablo, y por lo tanto un ser real. El historiador de las religiones, por el contrario, ya no está en un sistema de creencias compartido con los de los miembros de las religiones que estudia. Para él se trata de salir de esas creencias y comprenderlas desde fuera como algo que puede ser explicado por factores externos, sean del tipo que sean: económicos, sociales, ideológicos, etc.

Es por ello por lo que en la Antigüedad clásica no se desarrolló una historia de las religiones. Distintos autores trataron de reducir las creencias religiosas a algo diferente de sí mismas. Pensemos en Evémero, que redujo las figuras de la mitología griega a personajes históricos del pasado, o en los numerosos alegoristas, que del mismo modo reducían a los centauros a la encarnación de fuerzas de la naturaleza como los torrentes, o llevaban a cabo la exégesis de un mito en clave moral. Pero estos intentos de reducción fueron demasiado esquemáticos, trataron de recuperar la verdad oculta en el mito leyéndolo en clave, pero

lo que no intentaron fue comprender las creencias como un sistema que se podía explicar, llegando a establecer así una cierta manera de comprensión del Otro.

Estas formas de exégesis de la mitología continuarán en vigor durante la Edad Media, y por ello habrá que esperar al momento en el que Europa entre en contacto con otros mundos para que la historia comparada de las religiones pueda ser posible. En este sentido nuestros primeros protagonistas deberían ser un conjunto de autores españoles conocidos generalmente con el nombre de *Cronistas de Indias*. Fueron estos viajeros, misioneros y conquistadores quienes se enfrentaron con un mundo nuevo que tenían necesidad de explicar, disponiendo para ello de dos tradiciones: su propia religión, cuya validez se consideraba como indiscutible (era su sistema de creencias), y la literatura clásica, con sus descripciones de diferentes pueblos, tanto míticos (pigmeos, amazonas) como históricos.

A partir de estas dos tramas se tratará de comprender a los pueblos del Nuevo Mundo, aunque es cierto que esa comprensión formará parte de un proyecto de dominio político y económico, e irá unida a un proceso de conversión a la verdadera fe, por lo que el valor interpretativo de estos autores será en ocasiones relativamente limitado[4].

Por ello tendremos que esperar a la Ilustración para que en Europa se comience a llevar a cabo una crítica de la religión cristiana, y con ella de las religiones en general, para que los historiadores puedan comenzar a tratar de explicar, aunque sea de una forma muy reduccionista, las diferentes religiones partiendo de una perspectiva comparada.

En este sentido podríamos tomar como referencia el libro de Charles de Brosses *Du culte des Dieux Fétiches* (1760), en el cual su autor intentó explicar las religiones del antiguo Egipto y del África negra mediante un análisis comparativo. De Brosses comienza por no admitir que el mito, en general, posea ningún valor metafísico, y que por lo tanto merezca ser objeto de una exégesis, tal y como se realizaba en la Antigüedad. En el mito no se esconde ninguna verdad profunda, como sostenían algunos

4. Es interesante comprobar cómo determinados arquetipos míticos de la tradición clásica se fueron confrontando con pueblos reales que teóricamente los encarnaban. Éste es el caso de las amazonas, redescubiertas por los conquistadores (Alonso del Real, 1969; Blok, 1995) y también de los pigmeos en África (Janni, 1978).

filósofos del Renacimiento, cuyo vástago tardío será Athanasius Kircher con su *Oedipus aegyptiacus*, porque la única verdad posible está en el pensamiento racional, que se encarna en la filosofía y la ciencia europeas. El mito debe entonces ser explicado por las condiciones históricas. El pensamiento religioso supone la encarnación de una forma primitiva de pensar que se sintetizaría en torno a la noción de fetichismo o adoración a determinados objetos y animales debida a las condiciones de ignorancia en la que vivirían tanto los africanos del siglo XVIII como los primitivos egipcios (De Brosses, 1988).

El mito pasa así a ser *explicado*, pero a la vez queda convertido en un sinsentido. El mito no es una manifestación de la razón, que nos habla en clave, sino una manifestación de la pasión «de un montón de hombres estúpidos y groseros» (*ibid.*: 9). Esta confrontación del mito y la pasión con la razón va a ser una de las claves de la historia de las religiones en el siglo XIX, cuando la disciplina, junto con la antropología, se asienta académicamente. En ella podremos observar cómo la historia se convierte por sí misma en una dimensión explicativa. Son las circunstancias o las condiciones históricas las que dan cuenta de por qué la gente pensaba así. Los antiguos egipcios o los actuales negros son incapaces de pensar racionalmente por estar situados en un escalón inferior en la línea evolutiva. Para que el pensamiento racional sea posible es necesario que transcurra la historia, que se pase por una serie de fases de desarrollo y maduración, de la misma manera que ocurre en la vida de las personas, que únicamente alcanza su plenitud al llegar a la edad adulta.

Si pasamos ahora a adentrarnos en el siglo XIX nos encontramos con una gran pluralidad de autores. No se trata de establecer la nómina de ellos (Feldmann y Richardson, 1972; De Vries, 1977; Duch, 1998), sino únicamente, de acuerdo con nuestro propósito, dilucidar cuál es la *lógica* de la comparación que se va a desarrollar en este siglo en el ámbito de la historia de las religiones.

En este sentido podríamos hablar del nacimiento de dos tradiciones comparatistas en el siglo XIX. Por una parte, tendríamos la *tradición antropológica*, y, en segundo lugar, tendríamos la *tradición lingüística y cultural*, pudiendo darse puntos de encuentro entre ellas.

1. *La tradición antropológica*

La tradición antropológica partió de determinados desarrollos del siglo XVIII, como el llevado a cabo por el padre Laffitau, en los que se había establecido una comparación entre los indígenas americanos y los griegos y los romanos, con el fin de aclarar cuáles habrían sido las más primitivas etapas de la historia de la humanidad. Continuando esta tradición, L. H. Morgan (1971) establece una serie de fases, desde el salvajismo a la civilización y de la *gens* al Estado, que marcan las etapas sucesivas por las que habría tenido que pasar la familia humana. Morgan utiliza para ello la perspectiva comparatista, ya que sus referentes son los griegos, los romanos y los iroqueses. Si sustituye la descripción por la comparación es porque le interesa deducir pautas de desarrollo, o leyes universales que expliquen el desarrollo de la sociedad, razón por la cual su obra será objeto de máximo interés por parte de Marx y Engels.

Al igual que Morgan había hecho para el desarrollo de la sociedad, E. B. Tylor (1977) intentó trazar las fases más primitivas de la historia de la mente humana a través de la génesis y el desarrollo de la religión. Tylor no utilizó como referencia tres culturas, sino la totalidad de las conocidas en su momento. Con él el antropólogo puede tomar los elementos que necesite de una cultura de cualquier lugar del globo con tal de que sirvan para ilustrar alguno de los elementos de las fases del desarrollo de la mente humana que está intentando reconstruir. El antropólogo rompe entonces las determinaciones espacio-temporales características del acontecimiento histórico e introduce una lógica totalmente nueva.

En ella se parte del principio de que la historia antigua de la humanidad es un *proceso*, pero no un proceso enmarcable en un ámbito espacio-temporal específico, sino algo que tiene lugar a lo largo de toda la tierra. El antropólogo no se limita a describir los acontecimientos en ese marco espacio-temporal y a enlazarlos en una secuencia, sino que establece *correlaciones* entre ellos que le permiten desarrollar una *teoría*, que sería la expresión de ese proceso que podemos definir como la historia de la mente humana. El historiador trabaja con los hechos y se limita a describirlos; el antropólogo trabaja con los hechos para elaborar una teoría. El historiador cree que mediante la descripción se puede captar la realidad. Para el antropólogo la realidad sólo es perceptible en fragmentos, y si pretendemos comprenderla, deberemos elaborar

una teoría en la que cada uno de los hechos encaje como las piezas de un rompecabezas. Las formas de las piezas pueden ser arbitrarias, pero la imagen resultante no lo es. Lo que interesa al antropólogo no es la sucesión de formas irregulares, sino la imagen del conjunto. El historiador es el científico de lo singular y de lo concreto. El antropólogo es el científico de lo general, de las leyes del desarrollo que es posible reconstruir, pero no observar.

A través de esta comparación se puede observar cómo la lógica antropológica y sociológica es radicalmente opuesta a la lógica histórica. En el pasado siglo no sólo Morgan y Tylor, sino otros muchos antropólogos y sociólogos, como H. S. Maine (1931) o Herbert Spencer (s.f.), intentaron desarrollar una versión alternativa de la historia (téngase en cuenta que muchos de ellos se definían como historiadores de las más primitivas etapas de la humanidad) en la que se partiese de la resolución de problemas, como el de la familia o la propiedad y las leyes de sucesión, en el caso de Maine, o la evolución de las estructuras sociales en general, en el caso de Spencer. Para este autor las sociedades van evolucionando siguiendo unas pautas organizadas de lo simple a lo complejo y desde el predominio de lo militar a lo industrial. En sus obras de síntesis, como en las de A. Comte, lo que interesa es descubrir las leyes generales del desarrollo, utilizando para ello hechos tomados de las diversas partes del mundo y provenientes de diferentes épocas. Para ellos, pues, lo que da sentido al hecho no es su encuadramiento espacio-temporal, sino su *significado* como ilustración o como referente de una teoría general.

La incompatibilidad entre la lógica histórica y la antropológica es evidente y continúa en Alemania hasta que Max Weber intente superar el enfrentamiento entre historiadores y sociólogos conocido con el nombre de *Historikerstreit*, y en Francia hasta los historiadores de los *Annales* (Leroux, 1998), aunque sin lograrlo plenamente, ya que en esta disputa se esconde el problema de la verdadera identidad de la historia.

Un autor que sirve de puente entre lo que hemos llamado la tradición comparatista de carácter antropológico y la tradición lingüística y cultural es James George Frazer (Ackerman, 1987; Munz, 1973), filólogo clásico de formación y que se sitúa a caballo entre el siglo XIX y el XX. En su monumental *La rama dorada,* sin embargo, añade una lógica nueva a la planteada por la tradición antropológica, ya que su método consiste en tomar elementos de todas las culturas de la tierra y de todas las épocas para

ilustrar su ley fundamental del paso de la magia a la ciencia a través de la religión. Los centenares de mitos y ritos analizados por Frazer servirían para poner de manifiesto, como en los demás casos, la validez de su teoría, que estaría llamada a conocer un gran éxito entre los arqueólogos e historiadores de la primera mitad del siglo XX.

Frazer fue sin duda el último de los antropólogos que se puede considerar un historiador clásico, tanto por su uso de las fuentes escritas como por su perspectiva integradora. A partir de él se iniciará un proceso de escisión entre antropología e historia a partir de Malinowski, cuando el antropólogo renuncie a obtener leyes generales y se centre en el análisis y la descripción de una comunidad concreta. Frazer se vio superado por sus discípulos porque el conocimiento de los primitivos realizado sobre el terreno permitió poner de manifiesto cómo muchas de las teorías generales acerca del desarrollo de la sociedad y de la mente humanas apenas coincidían con ninguna realidad observable. Con ello podríamos decir que los historiadores clásicos se tomaron una especie de revancha sobre los historiadores generalizadores, puesto que el trabajo de campo, tal y como lo establece Malinowski, se realiza en una circunstancia espacial y temporal enormemente concreta, y en él pasa a ser fundamental la descripción minuciosa de los hechos, llegándose al extremo, tal y como ocurre actualmente con la teoría de Clifford Geertz (Geertz, 1995), de que lo único que pretende llevar a cabo el antropólogo es una *descripción densa*, que es lo mismo que en historia deseaba hacer Ranke al limitar al historiador al papel de un mero narrador, pretendiendo que su figura se borrase ante los propios hechos.

2. *La tradición lingüística y cultural*

La segunda de las tradiciones, la tradición lingüística, será inseparable del nacimiento de la lingüística indoeuropea. A partir del momento en el que los europeos establecieron el contacto con la India llegaron a conocimiento de los occidentales las obras clásicas de la literatura hindú, que se difundieron en Europa mediante traducciones. Al desarrollarse el conocimiento del sánscrito, los gramáticos comenzaron a darse cuenta de la semejanza entre sus raíces y sus formas de flexión y conjugación con las del latín y el griego. Ello llevó a que en el siglo XIX se desarrollase una hipótesis lingüística que llegaría a tener una gran importancia histórica y cultural. Y es que un grupo muy amplio de lenguas

como el latín, el griego, las lenguas germánicas y eslavas, el sánscrito y otros conjuntos de lenguas del Próximo y Lejano Oriente podrían explicarse a partir de la existencia de un antepasado común: la *lengua indoeuropea*.

Esta lengua, de acuerdo con la lógica característica de la historiografía del siglo XIX, debería estar unida a un *pueblo*, y ese pueblo debería tener una *patria primitiva*, que lingüistas y arqueólogos buscaron afanosamente. Junto a la patria se supuso la existencia de una cultura, formada por unas instituciones y unas formas de conducta y pensamiento, y así se hablará también de una primitiva religión indoeuropea.

La lingüística indoeuropea utiliza sistemáticamente el método comparativo, con lo cual convergía con la antropología naciente y con las ciencias de la naturaleza. Partiendo de ese método y del principio de que el lenguaje podría ser una fuente primaria, mucho más antigua que cualquier fuente escrita, para reconstruir el pasado indoeuropeo, Max Müller, De Gubernatis y otra serie de mitólogos llevaron a cabo la labor de reconstrucción de una primitiva religión indoeuropea. En esa labor tomaron las raíces de todas las lenguas indoeuropeas de diferentes épocas. Pero también partieron de una teoría según la cual los indoeuropeos primitivos, debido a su desconocimiento de las leyes de la naturaleza, se verían sorprendidos y aterrados por los fenómenos meteorológicos. Para explicarlos recurrirían al mito. En él atribuían a una serie de personajes, como Zeus, una serie de propiedades, debido a su incomprensión del auténtico significado de las palabras. Por ello Müller describió al mito como una enfermedad del lenguaje.

Las especulaciones de Müller y los demás mitólogos comparatistas hicieron caer pronto en descrédito este tipo de mitología. Müller pretendía conocer las formas más primitivas del desarrollo de la humanidad a través de la lingüística, enfrentándose así a los antropólogos, que pedían que se realizase la observación de los pueblos primitivos. Sus errores etimológicos, su concepción del hombre primitivo excesivamente apriorística y la fuerza creciente de la antropología, así como la resistencia de los historiadores historicistas de la Antigüedad clásica, hicieron que sus especulaciones cayesen en descrédito y se volviese a reivindicar el estudio monográfico de las religiones[5].

5. Sobre las implicaciones ideológicas de los estudios indoeuropeos en los siglos XIX y XX, cf. Olender, 1989.

La mitología indoeuropea comparada sólo volverá a renacer a partir de los años treinta del siglo XX con la enorme obra de Georges Dumézil. Este autor, que desarrolló su labor como investigador durante unos cincuenta años, produjo una amplísima obra en la cual trata de renovar la mitología comparada indoeuropea. Partiendo de una formación sociológica obtenida en la escuela sociológica durkheimiana, Dumézil desarrolla su obra en tres fases perfectamente distinguibles desde un punto de vista metodológico. En la primera de ellas, correspondiente a su tesis *Le festin de l'immortalité* (1924), y que se culmina con *Le problème des Centaures* (1929), Dumézil sigue en gran parte las opiniones de la escuela del mito y el ritual, de raíz frazeriana, e intenta deducir la existencia de antiguos ritos indoeuropeos, en torno al *soma* o acerca de las cofradías iniciáticas de jóvenes guerreros, partiendo del análisis del mito. En esa fase de su obra Dumézil abandona ya la especulación etimológica, clave de las construcciones de Max Müller, y pasa a centrarse en el análisis de los relatos, característica que mantendrá a lo largo de toda su restante obra.

En la segunda fase de su producción, que podríamos simbolizar con su obra *Jupiter, Mars, Quirinus*, en cuatro volúmenes, Dumézil se muestra más claramente durkheimiano, puesto que trata de hallar a través de la mitología una *ideología* común indoeuropea, que tendría su reflejo en la estructura social; de este modo a la tripartición en el mundo de los dioses correspondería una tripartición en el mundo de los hombres.

Esa fase, metodológicamente hablando, es sucedida por una última fase, marcada por su obra en tres volúmenes *Mythe et epopée*, en la cual nuestro autor renuncia a extraer ninguna conclusión acerca de la estructura social indoeuropea, y se contenta con afirmar que lo que él ha intentado estudiar es simplemente una ideología, una forma de concepción del mundo, o un sistema de creencias.

Dumézil establece su comparación en un dominio cultural definido, el indoeuropeo, con la cual traza una limitación espacial y cultural, a la vez que una limitación temporal, ya que por lo general se centra en los pueblos de la Antigüedad, aunque haga alguna incursión en la Edad Media. Lo que él intenta analizar no son elementos aislados, sino *estructuras*, y de ahí su asociación, nunca admitida por él, con el estructuralismo. Este hecho tiene una importancia capital desde el punto de vista metodológico, sobre todo si nos situamos en la tercera fase de su obra, puesto

que Dumézil, al contrario que el historiador historicista, ya no pretende describir ningún proceso (lo que también pretendían los historiadores antropólogos del siglo XIX), ni captar la *realidad*, sino únicamente describir una determinada articulación dentro del ámbito del mundo de las ideas, aunque esas ideas estén expresadas en los mitos.

Al renunciar a establecer vinculaciones entre el mito y la estructura social Dumézil se convierte en historiador de las antiguas formas de pensar de nuestros supuestos antepasados indoeuropeos, que serían algo similar a la estructura de sus lenguas. La gramática de las lenguas y la gramática de los mitos tendrían en común ser sistemáticas y poseer una naturaleza inconsciente, ya que nunca se explicitan en la mente del hablante o del narrador mitológico. Si tenemos en cuenta todo ello veremos que con el método comparativo de Dumézil se rompe totalmente la lógica tradicional de la historia. En la historia no hay realidad, sólo representaciones; tampoco hay proceso, sino una estructura estática que se mantiene durante milenios, ni hay agentes o protagonistas, puesto que el mito actúa a nivel inconsciente, y lo que nos interesa de un autor como Tito Livio o Saxo Gramático no son sus ideas personales y sus capacidades narrativas, sino el hecho de que son portadores de una ideología inconsciente común.

Si tenemos estos hechos en cuenta podremos comprender el rechazo de muchos historiadores a la obra dumeziliana, enmascarado unas veces en argumentos de supuesta competencia profesional, como en los casos de Jan Gonda o H. J. Rose, y disfrazada de debate ideológico, debate que, por ejemplo, no se aplicó a la obra de su compatriota Jérôme Carcopino, ministro del régimen de Vichy, y en cuya historiografía, según algunos autores recientes, no parecen rastrearse importantes huellas ideológicas[6].

Otro autor al que deberíamos hacer mención, aunque nunca se haya definido como comparatista, es Claude Lévi-Strauss, el creador del método estructural en antropología. Lévi-Strauss es autor de una extensa obra en cuatro volúmenes, las *Mitológicas*, en la que analiza como un conjunto los mitos americanos. En ella Lévi-Strauss delimita un espacio físico, el continente americano, y establece una unidad cultural, avalada por un hecho histórico, el origen unitario del poblamiento americano. Par-

6. La bibliografía de los libros de Dumézil alcanza los 66 títulos, por lo que no tendría sentido enumerarla. Como presentaciones de su obra pueden consultarse Littleton, 1982 y Belier, 1991.

tiendo de esas premisas considera como un todo los miles de mitos americanos, de los que realiza un análisis estructural, descomponiéndolos en mitemas y articulando esos mitemas en códigos: botánico, zoológico, astronómico, sociológico, que a su vez se interrelacionan entre sí como los elementos de una matriz. Lévi-Strauss compara mitos de Norte y de Sudamérica, pertenecientes a culturas diferentes, pero trata de ver en ellos cómo diferentes características culturales dan lugar a determinadas transformaciones del mito. No se trata, pues, de analizar o comparar elementos aislados, sino estructuras, observando sus transformaciones, al igual que ocurre en los sistemas fonológicos que le sirven de modelo.

Lévi-Strauss no sólo no es historiador, sino que concibe la antropología como lo opuesto a la historia, asignándole a esta última un valor meramente descriptivo. Nuestro antropólogo tampoco pretendió describir ni captar la realidad, sino analizar la estructura de lo que él llama *esprit humain*, es decir, la naturaleza de la mente. Para Lévi-Strauss, al igual que para Dumézil, el mito es una estructura inconsciente. Por ello distingue claramente el análisis de lo que puede ser un relato, contado por un narrador, de la estructura del mito, que es básicamente sincrónica, dándose en este caso la misma distinción que había establecido Ferdinand de Saussure entre *lengua* y *habla*. El análisis lévistraussiano es sincrónico, y por ello no le interesa la figura del agente, y por esto algunos autores lo definieron como antihistórico.

Tanto en Dumézil como en Lévi-Strauss la labor del antropólogo o del mitólogo es la de ser el analista de una mente indoeuropea o americana que apenas cambia con el tiempo y que se ve relativamente poco afectada por las circunstancias históricas, aunque no es inmune a ellas. La historia de los mitos es como la historia de la filosofía, pero sin filósofos, es una historia de sistemas de pensamiento sin autor, que están en último término relacionados con la estructura social, pero no sabemos exactamente cómo.

Lévi-Strauss se proclamaba a la vez seguidor de Marx, en su formulación del mito como ideología, y de Freud, en tanto que analista de un pensamiento de naturaleza básicamente inconsciente. Podríamos por ello incluir entre los cultivadores de la mitología comparada también a los psicoanalistas Freud y Jung. Ambos, en efecto, trabajan con estructuras de carácter inconsciente, y utilizan como elementos para deducir estructuras que se

articulan en complejos y nos permiten entender la clave de una historia personal, aspectos aislados, que se pueden rastrear en fenómenos como los actos fallidos, los chistes, los gestos, los ritos y los sueños. En todos estos ámbitos debemos rastrear indicios, como también propone C. Ginzburg, y ver cómo se entrelazan siguiendo básicamente los principios de condensación y desplazamiento, con el fin de deducir o bien un hecho —si nos situamos en la teoría del trauma del primer Freud, que luego abandonará— o simplemente una estructura oculta, que estará condicionando toda la vida psíquica de una persona.

En psicoanálisis sí que hay agentes, pero la clave de su acción no está en su conciencia, sino en su inconsciente, y mientras que en Freud ese inconsciente es personal y tiene una raíz biológica y sexual en último término, en Jung por el contrario es colectivo y de naturaleza más bien espiritual[7].

El psicoanálisis nació como una práctica terapéutica, y no como una escuela histórica, pero posee amplias implicaciones culturales, como puso de manifiesto el propio Freud, en tanto que el psicoanálisis es en realidad una antropología, y todo historiador, lo quiera o no, utiliza una antropología implícita que le permite comprender la conducta de los individuos y de las sociedades que estudia. En psicoanálisis se utiliza el método comparado para el análisis de los mitos, como ya desde sus orígenes hiciera Otto Rank (Rank, 1961; Campbell, 1959), y por ello debemos incluirlo en nuestro estudio junto con las figuras de Dumézil y Lévi-Strauss, con las que tiene en común la idea de que el mito forma un sistema, una estructura, que está por encima de la acción consciente de los agentes (al funcionar a nivel inconsciente) y que puede perdurar en ámbitos geográficos muy amplios y dispersos y durante unos períodos de tiempo amplísimos, con lo cual pone en duda el carácter espacio-temporal del conocimiento histórico.

Tanto el psicoanálisis como el método estructural en el estudio del mito han conocido múltiples simplificaciones. En el caso del psicoanálisis vulgarizando sus interpretaciones y haciéndolas triviales, ya sea mediante un proceso de pansexualización o bien no respetando las reglas del análisis terapéutico ni las de la crítica histórica, cuando se analizan mitos contenidos en textos. En el caso de la mitología dumeziliana hay también que reconocer que

7. Como síntesis del pensamiento de Freud puede consultarse Gay, 1989; y sobre Jung, Wehr, 1991.

en la última fase de su vida Dumézil, al proponer numerosos esbozos de análisis, no respetó las reglas del juego que él mismo se había impuesto, y que consistían básicamente en comparar estructuras homólogas con secuencias complejas y elementos interconectados entre sí, y no elementos aislados, como por ejemplo un rey, un guerrero y un campesino como muestra de la trifuncionalidad.

Lo mismo puede decirse del caso de Lévi-Strauss, aunque no por las faltas del autor del método, sino más bien por los errores de algunos de sus seguidores que han creído que basta hallar algunas semejanzas y oposiciones para que se pueda hablar de una estructura mitológica, y que consideran que cuando la comparación falla y el elemento A en el mito 1 no se corresponde con el elemento A en el mito 2, es debido a que hay una inversión estructural por la cual viene a ser lo mismo A que no-A, con lo cual todo vale.

III. VALORACIÓN DEL MÉTODO COMPARATIVO EN HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Si dejamos a un lado estos claros errores podremos llevar a cabo una valoración del método comparativo en la historia de las religiones, y más concretamente en el análisis de los mitos. Pero para ello quizás convendría llamar la atención, por último, acerca de la comparación histórico-religiosa, tal y como la practican la llamada Escuela de Roma, fundada por Raffaele Pettazoni, y el muy conocido Mircea Eliade, autor de una inmensa bibliografía.

La Escuela romana, en la que destacan además Brelich o Sabatucci, se caracteriza por intentar enmarcar a la religión como un fenómeno histórico y cultural, y consecuentemente por establecer comparaciones entre ritos y mitos de culturas de nivel socio-económico similar, como pueden ser los cazadores-recolectores, los horticultores o los agricultores. Para estos autores la religión es una forma cultural, se halla inmersa en la historia y sujeta al cambio, y si se pueden establecer comparaciones entre diferentes religiones es, o bien entre pueblos con los mismos condicionamientos históricos (los cazadores-recolectores, por ejemplo, cuya religión responde al mismo conjunto de necesidades humanas), o bien porque hay temas invariantes en el pensamiento religioso, como, por ejemplo, el del dios omnividente, analizado a través de todo el mundo por Pettazoni (1955).

Para estos autores, como para Mircea Eliade, la religión puede ser descrita morfológicamente. La religión es inherente al ser humano y se desarrolla en torno a una serie de temas: cielo, sol, luna, aguas, fecundidad, vegetación, guerra, muerte, que son comunes a todas las culturas. La diferencia entre la Escuela de Roma y Eliade es que la Escuela romana es mucho más historicista, da mucho más peso a las circunstancias históricas, culturales y sociales que Eliade, quien describe una morfología de lo Sagrado que es muy próxima a la de los fenomenólogos de la religión, quienes a su vez analizan las vivencias, las creencias y las ideas religiosas en una perspectiva comparativa también, pero que se sitúa claramente más allá del devenir histórico. La fenomenología de la religión, al igual que Eliade (Van der Leeuw, 1964), da un gran peso a la conciencia. Los fenómenos religiosos no poseen una naturaleza colectiva e inconsciente, sino que se hacen patentes ante la conciencia, que se halla en ellos en toda su plenitud.

Aparentemente M. Eliade o los fenomenólogos son mucho más históricos que los estructuralistas, pero ello no es del todo cierto. Sería así si la historia consistiese únicamente en la *acción consciente* de los individuos. Pero esa concepción de la historia está estrechamente vinculada al historicismo y a la historia entendida como crónica política de las naciones. Si admitimos que en historia también hay elementos no intencionales o, lo que es lo mismo, estructuras geográficas, económicas y sociales que están más allá de la acción consciente de los individuos, entonces veremos que abrirle el camino a la conciencia no es la única garantía de historicidad.

Puede darse también el caso contrario. Y es que la afirmación de la soberanía de la conciencia y la hipóstasis de la figura del hombre suponen una negación de la historicidad, en tanto que se constituyen como un sustrato inamovible que sirve de cimiento a todo el devenir histórico que se convertiría en un mero epifenómeno de la vida de ese sujeto básicamente inmune al cambio, en tanto que está concebido como una sustancia. En ese sentido esa reivindicación de la historicidad no es más que una asimilación de la historia de las religiones con la historiografía política historicista en la que la nación concebida como sustancia se mantiene como sustrato sobre el que se desarrolla todo el devenir histórico, aunque en realidad es inmune a él, puesto que existe desde el comienzo del proceso y continuará existiendo para siempre.

Invirtiendo los términos podríamos también señalar que la perspectiva comparatista en su versión estructural es más histori-

cista en el sentido de que desustancializa la historia. En esta perspectiva la historia no es simplemente estática, ni tampoco la repetición hasta la saciedad de un mismo ciclo de orden y desorden, como ocurría en el Egipto y la Mesopotamia antiguos, sino un proceso en el que se desarrollan las posibilidades ofrecidas por una estructura que por una parte está ausente y por otro lado no posee sustancia. La historia es un juego de significados en el que se entretejen mensajes que no tienen ningún remitente ni ningún destinatario. La historia, como quería Lévi-Strauss, se convierte así en una parte de la naturaleza, y únicamente podremos concebir el cambio en tanto que en ésta sea también po-sible.

¿Podríamos entonces salvar la historicidad integrando la historia humana en la historia natural? La pregunta es quizás demasiado ambiciosa para poder ser respondida ahora. Pero sí que hay un aspecto de ella que está muy relacionado con nuestro tema, y es que en el siglo XIX paralelamente a la historia comparada se desarrolló el darwinismo o la teoría evolucionista.

Darwin utilizó un método similar al de nuestros historiadores, por lo que convendrá llamar la atención acerca de él. A lo largo del siglo XVIII, con Buffon y Linneo, se desarrolló en Europa una intensa labor de clasificación de las formas vivas, de las especies de animales y plantas. Pero esas formas eran concebidas de modo estático, como fijas desde la creación hasta el momento presente. Lo que hace Darwin, partiendo de la anatomía comparada, es establecer vinculaciones genéticas entre unas especies y otras para así, mediante la ley de la supervivencia del más apto y la adaptación al medio, deducir una ley general acerca del origen y evolución de la vida sobre la tierra. La teoría darwiniana pudo así brindar una *hipótesis* que diese cuenta de la evolución de las especies, abriendo el camino de la vida y sus orígenes, hasta ahora reservado a Dios, al método científico[8]. Darwin elaboró una teoría, nunca del todo demostrable, pero que podría dar cuenta de diversos hechos que la comparación botánica y zoológica nos ofrece. En ese sentido la mitología comparada y Darwin se sitúan en el mismo nivel epistemológico.

La historización de la naturaleza iniciada por Darwin se verá ampliada en el siglo XX con la historización del cosmos a partir de la teoría del *big bang*, que sustituye un universo armonioso y

8. Sobre el darwinismo, cf. Mayr, 1998. Sobre sus limitaciones en la actualidad, Chauvin, 2000. Sobre la concepción general de la vida, a partir de Darwin, Jacob 1999, y Davies, 2000.

estable por otro concebido como un proceso de expansión y contracción, en el que cada galaxia no sería más que una fase en un proceso de desarrollo de la materia cósmica (Weinberg, 1978; Hawking, 1988). También en la astronomía se introduce la perspectiva tipológica: formas de galaxias, tipos de estrellas, agujeros negros, para integrar todas esas formas en un proceso regido por una hipótesis única: la del *big bang*.

Todo ello debería llevarnos a reflexionar sobre dos cuestiones. La primera de ellas es que la metafísica de la sustancia debería ser sustituida por la metafísica del proceso, tal y como la diseñó A. N. Whitehead (1956). Y la segunda es que en todas estas teorías comparativas, sean evolucionistas o no, deberemos precisar cuál es el estatuto de la hipótesis.

La historia pretende captar lo real, pero lo real se desarrolla en el tiempo, es un proceso, y por ello si quiere expresar el tiempo tiene que recurrir a la forma del relato. Ésta es la perspectiva tradicional. Con la metodología comparada, el proceso por definición no es *observable directamente*, al contrario que una guerra; únicamente es reconstruible, pero en esa reconstrucción el proceso no es la realidad misma —que, por ejemplo, el darwinismo es incapaz de explicar en sus detalles, como señalaba Chauvin—, sino una *hipótesis* que puede dar sentido a los hechos, que son lo único que podemos observar, pero que paradójicamente sólo adquieren sentido a la luz de la hipótesis.

El principal peligro del método comparativo, en historia, historia de las religiones o en ciencias naturales, consiste en tomar esa hipótesis por realidad, y convertirla en un proceso que se puede describir mediante un relato, narrando, por ejemplo, los tres primeros minutos del universo. En nuestro caso ese proceso que podríamos llamar de sustancialización de la hipótesis es muy peligroso, cuando, por ejemplo, los indoeuropeos se convierten en una nación o en una raza, como en las especulaciones analizadas por Olender, cuando la mente estructural lévi-straussiana o el *homo religiosus* de Eliade y los fenomenólogos se convierten en entes que vagan libremente por el campo de la historia, al igual que deambulan por ella conocidos fantasmas, como el espíritu griego, el genio romano o el hombre neolítico.

No se puede tomar una lengua y convertirla en una sustancia o en un ser dotado de las propiedades de la vida y la muerte. Las lenguas únicamente mueren metafóricamente, los únicos destinados a morir somos los seres vivos. Por ello puede ser muy peligroso, como en el caso de los indoeuropeos, convertir una len-

gua en una visión del mundo —*pace* con el segundo Wittgenstein— y asociarla a una forma de organización social y política demasiado concreta, lo que no quiere decir que no pueda haber habido instituciones comunes entre pueblos hablantes de las lenguas del grupo indoeuropeo. Es necesario tener en cuenta, además, que la lengua es una abstracción, que lo que existen son las hablas —que sólo pueden ser explicadas suponiendo una lengua común—, y por ello en el dominio indoeuropeo y dentro de cada una de sus lenguas es fundamental tener en cuenta las circunstancias específicas de cada habla, de cada lugar y tiempo.

La perspectiva comparada es de un gran interés porque permite superar la concepción historicista de la historia, pero lleva consigo el peligro de hacernos caer en la misma trampa que dicha concepción. Dicho peligro consiste en pretender captar la realidad plenamente de esta nueva forma y expresarla a través del texto histórico, sustituyendo el relato lineal por otro simplemente un poco más complejo. Si no queremos caer en esa trampa deberemos considerar que la realidad histórica, cuya existencia es la única garantía de la validez de nuestro conocimiento, sólo nos es parcialmente accesible a través de la documentación fragmentaria que poseemos, y que partiendo de esos fragmentos realizamos reconstrucciones más o menos racionales de la misma, y que esas reconstrucciones tienen que ser expresadas a través de un texto o unas imágenes, lo que supone una posibilidad de manipulación, y asimiladas por los lectores o los espectadores, proceso que también está dotado de una lógica propia.

Todos esos obstáculos tienen que ser salvados para poder llegar a captar algún fragmento de la realidad. La historia comparada puede ofrecernos alguno de ellos. Sus aspiraciones serán, pues, mucho más limitadas que las de la historia historicista, pero también es cierto que nos libera de las ilusiones que ese último tipo de historia ha engendrado, ilusiones que han traído consigo guerras, explotación y sufrimientos y que constituyen elementos clave del devenir de la especie humana.

BIBLIOGRAFÍA

Ackerman, R. (1987), *J. G. Frazer. His Life and Work*, Cambridge: CUP.

Aguirre Rojas, C. A. (1999), *La Escuela de los Annales. Ayer, hoy, mañana,* Barcelona: Montesinos.

Alonso del Real, C. (1969), *Realidad y Leyenda de las Amazonas,* Madrid: Espasa-Calpe.

Anderson, B. (1993), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México: FCE.

Assmann, J. (1996), *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Wien: Carl Hanser.

Belier, W. W. (1991), *Decayed Gods. Origin and Development of Georges Dumézil «ideologie tripartite»,* Leiden: Brill.

Bloch, M. (1999), *Historia e historiadores*, Madrid: Akal.

Blok, J. H. (1995), *The Early Amazons. Modern and Ancient Perspectives on a Persistent Myth,* Leiden: Brill.

Campbell, J. (1959), *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México: FCE.

Chauvin, R. (2000), *Darwinismo. El fin de un mito*, Madrid: Espasa-Calpe.

Davies, P. (2000), *El quinto milagro. En busca de los orígenes de la vida*, Barcelona: Crítica.

De Brosses, Ch. (1988), *Du Culte des Dieux Fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Egypte avec la Religion actuelle de Nigritie* [1760], Paris: Fayard.

De Vries, J. (1977), *Perspectives in the History of Religions,* London: University of California Press.

Duch, Ll. (1998), *Mito, Interpretación y Cultura,* Barcelona: Herder.

Dumézil, G. (1924), *Le festin d'immortalité. Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris: Geuthner.

Dumézil, G. (1929), *Le probléme des Centaures*, Paris: Geuthner.

Dumézil, G. (1941), *Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, Paris: Gallimard.

Dumézil, G. (1968-1973), *Mythe et épopée*, Paris: Gallimard; v. e., *Mito y epopeya*, Barcelona: Ariel, 1977; México: FCE, 1996.

Eliade, M. (1974), *Tratado de historia de las religiones* I-II, Madrid: Cristiandad.

Eribon, D. (1992), *Faut-il brûler Dumézil? Mythologie, science et politique,* Paris: Flammarion.

Feldmann, B. y Richardson, R. D. (1972), *The Rise of Modern Mythology 1680-1860*, London: Indiana University Press.

García Quintela, M. V. (1999), *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana* III, Madrid: Akal.

Gay, P. (1989), *Freud. Una vida de nuestro tiempo*, Barcelona: Paidós.

Geertz, C. (1995) [1973], *La interpretación de las culturas,* Barcelona: Gedisa.

Ginzburg, C. (1986), *El queso y los gusanos*, Barcelona: Muchnik.

Ginzburg, C. (1991), *Historia nocturna: un desciframiento del aquelarre*, Barcelona: Muchnik.

Hawking, S. W. (1988), *Historia del Tiempo. Del big-bang a los agujeros negros*, Barcelona: Crítica.

Jacob, F. (1999), *La lógica de lo viviente, una historia de la herencia*, Barcelona: Tusquets.

Janni, P. (1978), *Etnografia e mito. La storia dei pigmei,* Roma: Edizioni dell'Ateneo.

Jonker, G. (1995): *The Topography of Remembrance. The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia*, Leiden: Brill.

Leroux, R. (1998), *Histoire et sociologie en France. De l'histoire-science à la sociologie durkheimienne,* Paris: PUF.

Lévi-Strauss, C. (1968), *Mitológicas* I. *Lo crudo y lo cocido,* México: FCE.

Lévi-Strauss, C. (1970), *Mitológicas* III. *El origen de las maneras de mesa*, México: Siglo XXI.

Lévi-Strauss, C. (1972), *Mitológicas* II. *De la miel a las cenizas*, México: FCE.

Lévi-Strauss, C. (1976), *Mitológicas* IV. *El hombre desnudo,* México: Siglo XXI.

Maine, H. S. (1931) [1861], *Ancient Law. Its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas*, Oxford: OUP.

Mayr, E. (1998), *Historia do pensamento biolóxico. Diversidade, evolución, herdanza*, Santiago: Universidade de Santiago de Compostela.

Morgan, L. H. (1971) [1877], *La sociedad primitiva*, Madrid: Ayuso.

Munz, P. (1973), *When the Golden Bough Breaks. Structuralism or Typology?*, London: Routledge and Kegan Paul.

Olender, M. (1989), *Les Langes du Paradise. Aryens et Sémites: un couple providentiel,* Paris: Gallimard.

Ortega y Gasset, J. (1986), *Ideas y creencias*, Madrid: Espasa-Calpe.

Pettazoni, R. (1955), *L'onniscienza di Dio*, Torino: Einaudi.

Rank, O. (1961), *El mito del nacimiento del héroe*, Buenos Aires: Losada.

Ricoeur, P. (1983-1985), *Temps et récit* I-III, Paris: Seuil; v. e., *Tiempo y narración*, Madrid: Cristiandad, 1987.

Ringer, F. (1997), *Max Weber´s Methodology. The Unification of the Cultural and Social Sciences*, London: HUP.

Rose, H. J. (1925), *Primitive culture in Greece*, London: Methuen and Company.

Littleton, C. Scott (^{3}1982), *The New Comparative Mythology. An Anthropological Assesment of the Theories of Georges Dumézil*, Berkeley: University of California Press.

Spencer, H. (s.f.), *Sociología general y descriptiva* I-III [1871], Madrid: Barris y Cia.

Troeltsch, E. (1989) [1922], *Lo Storicismo e i suoi Problemi* I. *Logica e filosofia materiale della storia*. II. *Sul concetto di sviluppo storico e sulla storia universale*, Napoli: Guida.

Tylor, E. B. (1977), *Cultura primitiva* I. *Los orígenes de la cultura* II. *La religión en la cultura primitiva* [1871], Madrid: Ayuso.

Van der Leeuw, G. (1964), *Fenomenología de la religión*, México: FCE.

Wehr, G. (1991), *Carl Gustav Jung. Su vida, su obra, su influencia*, Barcelona: Paidós.

Weinberg, S. (1978), *Los tres primeros minutos del universo*, Madrid: Alianza.

Whitehead, A. N. (1956), *Proceso y realidad*, Buenos Aires: Losada.

LA CRÍTICA HISTÓRICO-FILOLÓGICA. LA BIBLIA COMO CASO DE ESTUDIO

Julio Trebolle Barrera

La Biblia ha sido tal vez el «caso de estudio» más paradigmático de la crítica histórica moderna. Era un libro que debía poder ser interpretado como cualquier otro, y no bajo el privilegio de excepción de un texto sagrado sometido al dogma y no a la ciencia. Tras dos siglos de crítica ilustrada, la Biblia se ha convertido efectivamente en un libro como cualquier otro, explicado con criterios filológicos e históricos y devuelto a su mundo originario, el del primer milenio a.e., a caballo entre la cultura semítica y la grecorromana. Sin embargo, la Biblia no deja de aparecer como un libro diferente, extraño, otro: bárbaro y semita frente al clasicismo griego, escandalosamente monoteísta frente al politeísmo ambiental. En una obra clásica, *Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, Auerbach caracterizó el estilo de la Biblia y su modo de representar la realidad como el propio de una mezcla de estilos, elevado y castizo a un tiempo, contrariando así el principio de separación de estilos característico del clasicismo grecorromano. La Biblia era un libro antielitista, anticlásico, anticultural incluso —opuesto a la «cultura extranjera» que para un judío fue siempre y por antonomasia la griega—. Pero la Biblia se helenizó llegando a convertirse en el libro más representativo de la cultura cristiana occidental. Con él se inculturizó a celtas, germánicos y eslavos y, más tarde, a los pueblos colonizados en América, Asia y África.

Hoy la Biblia ha dejado de ser europea, como también el cristianismo. No es ya el libro que representa a la cultura del Occidente europeo. En Iberoamérica, en África o en Asia, la

Biblia, que fue el elemento colonizador por excelencia, es leída hoy desde una perspectiva anticolonial y liberadora. El blanco llegó a Suráfrica con la Biblia en la mano y con ella justificó su apropiación de la tierra, pero el negro tomó la Biblia y con ella reivindicó y conquistó su libertad. «Nosotros salimos ganando», comentó Desmond Tutu, no sin suscitar cierta crítica. La Biblia se ha movido siempre entre el poder y los desposeídos, entre la cultura oficial y la popular, entre la cultura laica y la religiosa, entre el Occidente grecorromano y el Oriente semítico, entre la lengua de la cultura imperante —el griego, el latín o el inglés de la versión del rey Jaime— y la lengua de traducción vernácula, entre el poder y la contracultura, entre la razón ilustrada y universal y la razón romántica y nacionalista de pueblos y culturas ancestrales, entre las mayorías y las minorías, entre las antiguas metrópolis y sus antiguas colonias, a la búsqueda unas y otras de una identidad propia, de la que la Biblia constituye siempre un elemento definitorio.

La crítica histórica aplicada a la Biblia nació en el siglo XIX y su desarrollo es un reflejo de todas estas tensiones y de otras muchas dicotomías que le dieron fuerza y capacidad clarificadora pero que también le han impedido conseguir una visión global satisfactoria de todos los universos de sentido que convergen en la Biblia como en los grandes textos de las religiones. Por una parte, la crítica histórico-filológica ha conocido un éxito clamoroso tanto en el estudio de los textos clásicos como en el de los bíblicos y religiosos en general. En los últimos ciento cincuenta años se ha recuperado un patrimonio ingente de fuentes y tradiciones religiosas, literarias y artísticas, tanto del judaísmo, cristianismo e islam como de las religiones clásicas y de las del antiguo y lejano Oriente. Resulta inabarcable la ciencia acumulada en este tiempo en los estudios bíblicos y patrísticos y, en general, en el conocimiento de todas las religiones y culturas de la humanidad. La «ciencia del judaísmo» (*Wissenschaft des Judentums*), impulsada por Z. Frankel, Solomon Schechter, Louis Ginzberg y Saul Lieberman entre otros, ha recuperado y revalorizado las fuentes talmúdicas y de la filosofía y poesía medieval judía.

La crítica filológica e histórica del Corán llevada a cabo por Th. Nöldeke, R. Bell o R. Blachère ha logrado mediante criterios de estilo clasificar y ordenar cronológicamente los suras del Corán, permitiendo así reconstruir también el desarrollo del mensaje de Mahoma. Los suras más recientes corresponden a su actividad en Medina y las más antiguas a su estancia en La Meca. En

éstas la crítica reconoce elementos cristianos de origen sirio, caracterizados por una piedad monacal pesimista y escatológica, así como representaciones gnóstico-maniqueas embebidas en la predicación de una revelación profética. El influjo del pensamiento ilustrado sobre el modo de entender el Corán no ha dejado de hacerse sentir desde los inicios de la Modernidad. Según C. Geertz, en torno al año 1830 se produjo una transformación radical del islam tradicional por obra de lo que él define como «escriturismo —la vuelta al Corán—», una especie de Reforma islámica basada en el principio de la *sola scriptura* coránica, caracterizada además por una tendencia anticolonialista precursora de los nacionalismos de comienzos del siglo XX (Geertz, 1994: 87).

La crítica histórico-filológica parece haber llegado, sin embargo, a una situación de *impasse*, de crisis, de duda sobre la capacidad de sus métodos, la certeza de sus resultados y sus posibilidades para desvelar adecuadamente el sentido de los textos. Parece hundirse bajo el peso de las hipótesis que construye y los innumerables materiales que acumula, sacudida a un tiempo en sus cimientos por nuevas teorías que extreman la crítica o le niegan, por el contrario, toda autoridad efectiva. La crítica se ve hoy zarandeada entre posiciones que enfrentan la historia a la ficción literaria y ésta a aquélla, la diacronía a la sincronía, el texto originario y auténtico al final y canónico, la tradición oral a la escrita, el autor a su obra y ésta al lector que la reescribe totalmente en cada acto de lectura, los textos escritos a otros elementos considerados tanto o más constitutivos de las religiones, como pueden ser los símbolos, ritos, prácticas, instituciones, funciones e innumerables otros factores sociales e individuales que son objeto de estudio por parte de las ciencias sociales.

La época actual, calificada de postcrítica o postmoderna, tiene una conciencia más aguda tanto de los logros como de los límites de la crítica histórico-filológica y de la crítica ilustrada en general. La Biblia se toma aquí como un «caso de estudio» generalizable en muchos aspectos al análisis de otras literaturas sagradas, salvando siempre la especificidad de cada una. La Biblia ha sido el gran banco de pruebas en el que se han ensayado los diferentes métodos críticos. Ha sido también el centro del debate hermenéutico en torno a los principios que han de regir la interpretación de los textos profanos o sagrados por igual. La crítica histórica se ha desarrollado en estrecha relación con la filología, por una parte, y con la filosofía o la teología, por otra. A estas disciplinas clásicas se han sumado progresivamente otras nuevas

como la arqueología, la antropología, la sociología o la psicología y, en las últimas décadas, numerosas corrientes y tendencias que ensayan nuevos caminos y situaciones o «lugares» desde los que interpretar la Biblia: crítica social, canónica, retórica, estructural, postestructural, feminista y postcolonial entre otros (McKenzie y Haynes: 1993).

La crítica histórica, constituida por unos principios hermenéuticos y unos métodos críticos, ha probado sus méritos en la resolución de cuestiones histórico-literarias básicas para la reconstrucción de la historia de las religiones del Oriente antiguo, entre las que se incluye la religión del antiguo Israel. Por ello, el panorama que sigue ha de relacionar la consideración de los presupuestos hermenéuticos y de los métodos críticos con la de las cuestiones y dilemas en los que se debaten los estudios sobre historia de la religión de Israel y sobre los orígenes del judaísmo y del cristianismo.

I. PRESUPUESTOS HERMENÉUTICOS

El Renacimiento proclamó el retorno a las lenguas originales y a las fuentes de la literatura antigua, clásica y bíblica. Lorenzo Valla (1407-1457) estableció un primer principio cuyo alcance no fue reconocido plenamente hasta la Ilustración: la Biblia ha de ser interpretada con los mismos presupuestos y métodos que cualquier otro libro. Valla sometía el texto del Nuevo Testamento al mismo tipo de análisis que aplicaba a los clásicos. Para los renacentistas lo primero y principal era comprobar la autenticidad de los textos y luego, una vez editados convenientemente, traducirlos a partir de las lenguas originales. Este planteamiento puso en cuestión la autenticidad de la *Vulgata* latina frente a sus originales hebreos y griegos. En el fondo subyacía el conflicto entre lo clásico y lo bíblico, lo grecorromano y lo semítico, lo original y lo espúreo, lo sublime y lo vulgar.

La Reforma protestante propugnó un nuevo principio interpretativo resumido en la expresión *sola Scriptura*. La Biblia se interpreta a sí misma, por lo que ha de ser leída directamente, sin mediación alguna de la tradición y del dogma. Este conflicto confesional entre Escritura y tradición se secularizó enseguida en la querella entre «antiguos» y «modernos», tradición y modernidad, razón ilustrada y dogma religioso.

A finales del siglo XVII la «crisis de la conciencia europea»,

como la llamó Paul Hazard, provocó un cambio radical en el modo de leer y entender la Biblia. Los signos más distintivos se manifestaron en campos aparentemente tan alejados como los de la astronomía, la jurisprudencia y el empirismo filosófico. Copérnico y Galileo cuestionaron la cosmología bíblica y, en consecuencia, la inerrancia de las Escrituras. Hugo de Groot y Thomas Hobbes trataron de subordinar el poder religioso al político, para lo cual impulsaban la lectura profana de las Escrituras. El empirismo y el racionalismo promovieron una crítica libre de prejuicios teológicos, negando la historicidad de los relatos de milagros y suprimiendo cuanto elemento sobrenatural pudiera asomar en la Biblia. Baruc Spinoza (1632-1677) fue el máximo promotor de una crítica histórico-filológica de la Biblia libre de todo presupuesto teológico y dogmático.

La Ilustración redujo el sentido de los textos bíblicos al puramente histórico. No alcanzó, sin embargo, a desarrollar una auténtica visión histórica de la Biblia, ocupada como estaba en someterla al juicio de la razón, de una moral atemporal y de una religión natural o deísta. Sólo cuando el Romanticismo convirtió la razón ilustrada en razón histórica, ésta pudo erigirse en principio directivo de la crítica bíblica. Así para J. G. Herder (1744-1803) el espíritu de cada época (*Zeitgeist*) y de cada pueblo se manifiesta en la poesía popular y la mitología de cada uno, por lo que leer la Biblia es hacerse con el espíritu que alentaba en ella y en su época. Frente a la sospecha metódica de ilustrados como Voltaire y D. Hume, los románticos, Schleiermacher entre ellos (1768-1834), se guiaban por una hermenéutica de la congenialidad y de la simpatía que pretendía hacer justicia a la ciencia objetiva sin sacrificar por ello la conciencia subjetiva.

Los románticos pretendían conciliar la letra y el espíritu, pero sus preferencias se dirigían hacia la interpretación de los hechos más que a la pura facticidad del dato histórico. Así, la afirmación de Herder «la historia del mundo es su juicio» (*Weltgeschichte ist Weltgericht*), se contrapone a la conocida de L. Ranke según la cual la tarea del historiador consiste en reconstruir los acontecimientos históricos «tal como sucedieron». La expresión del historiador alemán, *wie es eigentlich gewesen*, significa más bien «como esencialmente fue», en referencia no tanto a la recopilación de hechos sino a la comprensión de la esencia del pasado (Evans, 1997: 17). Las perspectivas de Herder y Ranke no eran por ello tan distantes como pudieran parecer.

La hermenéutica romántica no se contentaba con explicar el

significado de los textos, sino que pretendía alcanzar la verdad a la que ellos conducen. Para ello el intérprete debía involucrarse en el proceso de interpretación, pues comprender no era aplicar reglas de gramática sino dejar hablar a la palabra escrita, devolviéndole la fuerza original de la palabra dicha. La interpretación es más escucha que análisis. El significado no está en el texto sino en la onda que éste emite y que llega a un intérprete capaz de recrearlo congeniando con el autor y el espíritu de su época (Gusdorf, 1989: 183-341).

La conciencia metódica de la Ilustración en el XVIII y la histórica del Romanticismo en el XIX condujeron al florecimiento de los estudios filológicos, literarios e históricos, cuyo objetivo primero era fijar la autoría, el lugar y la fecha, las fuentes y el sentido original de los escritos clásicos y bíblicos. El método «histórico-crítico» conjuga así la crítica literaria con la histórica. La primera analiza la lengua, la composición y las fuentes de las obras de la Antigüedad o del Medievo; la segunda pretende establecer el valor histórico de las mismas con ayuda de la paleografía, la arqueología, la geografía y cuantos instrumentos puedan contribuir a ello. Sin embargo, el punto de unión entre la crítica literaria y la histórica es difícilmente alcanzable; la primera tiende a encerrarse en la gramática o a abrirse a la ficción creadora, la segunda se remite a datos fehacientes y comprobables o se lanza a síntesis históricas, en ocasiones más propias de una filosofía o de una teología de la historia.

II. LOS MÉTODOS HISTÓRICO-CRÍTICOS

La ciencia moderna ha desarrollado unos métodos de análisis precisos que, mediante hipótesis contrastables con los datos, aspiran a la objetividad y a la certeza en sus resultados (Kraus: 1982).

1. La disciplina pionera de los estudios clásicos y bíblicos en el Renacimiento fue la crítica textual. Sobre ella descansa todo estudio ulterior, literario, histórico y filosófico o teológico. Cuando a finales del siglo XIX esta disciplina parecía haber cumplido su cometido, cobró nueva actualidad con el descubrimiento de papiros egipcios que contenían textos de obras clásicas y del Nuevo Testamento. Igualmente, el hallazgo de los manuscritos bíblicos de Qumrán aportó materiales desconocidos que obligan a replantear cuestiones que parecían zanjadas. Hoy se sabe que la

tradición medieval conservó con gran fidelidad los textos clásicos y bíblicos. Así, códices masoréticos medievales pueden conservar un texto considerablemente más correcto que el de algún manuscrito de Qumrán de los siglos III-I a.e, al igual que manuscritos medievales pueden haber preservado el texto del *Fedón* de Platón mejor que un papiro del siglo III a.e. (1083 P.). Sin embargo, más significativa que la fidelidad en la transmisión es todavía la pluralidad de ediciones y de formas textuales de los diferentes libros bíblicos que revelan los manuscritos del mar Muerto. Éstos ponen de relieve la compleja historia del canon bíblico y la riqueza de la literatura apócrifa y parabíblica que responde a la diversidad de corrientes sociales e ideológicas existentes en el judaísmo y en el cristianismo en la época del cambio de era.

2. La crítica histórico-literaria conoció su esplendor en la segunda mitad del siglo XIX con la «crítica de fuentes», aplicada en principio a la épica homérica y seguidamente al Pentateuco. Arranca de la constatación de que éste conoció un lento proceso de composición, redacción y fijación textual, prolongado a lo largo de varios siglos. Indicios de ello son el diferente modo de referirse a la divinidad con el nombre de Yahvé o de 'Elohim, la duplicación de relatos como las dos versiones del relativo a la creación (Gn 1-2, 4a y 2, 4b-3, 24), las incongruencias o contradicciones entre unos episodios y otros, las sorprendentes diferencias de estilo y contenido, así como las tensiones y divergencias entre los grandes códigos jurídico-religiosos (el Libro de la Alianza, el Código de Santidad y la legislación deuteronómica). Todo ello hacía pensar en la existencia de varios autores, fuentes o documentos.

Tras los estudios pioneros de W. M. L. De Wette, W. Vatke y H. Ewald y de sus continuadores E. Reuss, K. H. Graf y A. Kuenen, la figura descollante fue J. Wellhausen, quien en sus obras *Prolegomena para la historia de Israel* y *La composición del Hexateuco y de los libros históricos del Antiguo Testamento* desarrolló la versión clásica de la teoría de las cuatro fuentes del Pentateuco: la fuente «yahvista» (Y) procedente del siglo IX a.e. y la «elohísta» (E) del siglo VIII, amalgamadas en el siglo siguiente en la compilación Y+E, a la que se añadió en la época del exilio la fuente «sacerdotal» (P). La cuarta era el Deuteronomio, cuyo núcleo más antiguo, recogido en los capítulos 5-26, corresponde al «libro de la Ley», base de la reforma de Josías en el año 622 (Wellhausen, 1957).

Esta sintesís histórico-literaria determinaba una concepción radicalmente nueva de la historia de la religión de Israel. Según la Biblia la Ley procede de la época de Moisés, mientras que el profetismo surgió siglos más tarde. La teoría de las fuentes invierte, por el contrario, este orden, haciendo de la Ley un desarrollo posterior a la Profecía. La Biblia y el judaísmo presentaban a los profetas como simples reformadores del monoteísmo originario, mientras que para Wellhausen eran ellos los verdaderos creadores del monoteísmo bíblico. Aplicando la misma metodología al estudio de los textos proféticos, B. Budde desarrolló esta visión del profetismo, diferenciando tres autores en el libro de Isaías: el profeta de este nombre que vivió en el siglo VIII a.e. (Is 1-39), uno anómino designado como «Segundo Isaías» de los tiempos del exilio (Is 40-55) y un «Tercer Isaías», contemporáneo del último de los profetas, Malaquías (Is 56-66).

Por lo que se refiere al Nuevo Testamento, la crítica de las fuentes de los evangelios ha girado en torno a la famosa «cuestión sinóptica» y a las condiciones de posibilidad de escribir la «vida de Jesús». Se asienta sobre dos pilares establecidos ya por K. Lachmann, C. H. Weisse y H. J. Holtzmann. El primero es la prioridad literaria del evangelio de Marcos, el más cercano a la tradición original y fuente primera para el estudio de los orígenes cristianos. El segundo es la fuente «Q» (*Quelle*, «fuente», en alemán), colección de dichos de Jesús con algunos relatos sobre su vida, que fue utilizada por los redactores de los evangelios de Mateo y de Lucas.

La sola reconstrucción crítica de las fuentes literarias no ofrecía, sin embargo, bases suficientes para escribir la historia tanto de la religión de Israel como de la vida de Jesús. Para ello se hacía preciso recurrir a nuevos métodos.

3. A comienzos del siglo XX surgió la llamada crítica de las formas o de los géneros literarios (*Gattungsgeschichte*), método alternativo o complementario del anterior, que permitía una mejor aproximación a los períodos más antiguos de la historia y de la religión de Israel, más allá de lo permitido por la crítica de las fuentes escritas. Su propósito era analizar las formas típicas de la expresión literaria, en particular de la tradición oral, como son leyendas, himnos, lamentaciones o maldiciones. Bajo esta perspectiva, el Pentateuco y los evangelios sinópticos dejaban de ser compilaciones de fuentes escritas para convertirse en escritos basados en tradiciones populares de carácter oral. Este método se

proponía determinar además cuál era el ambiente social en el que cada tradición había tenido origen y en el que posteriormente fue transmitida (*Sitz im Leben*).

Hermann Gunkel (1862-1932), pionero de esta corriente de estudios, estableció la clasificación clásica de los géneros de la prosa (mitos, leyendas, sagas, narraciones históricas y otros) y de la poesía bíblica (oráculos, himnos o proverbios, etc.). Cada género respondía a un determinado ambiente en la sociedad del antiguo Israel (*Sitz-im-Volksleben Israels*). Por su parte, A. Alt (1883-1956) clasificó las formas literarias del derecho bíblico —leyes apodícticas y casuísticas—, investigando también el ambiente social de cada una. H. Gressmann, G. von Rad y M. Noth fueron los más importantes continuadores de esta corriente de estudio.

Por lo que respecta al Nuevo Testamento, el estudio de «historia de las formas» (*Formgeschichte*), promovido por K. L. Schmidt, M. Dibelius y R. Bultmann, indagaba el desarrollo de los géneros de la literatura neotestamentaria y el contexto social de los mismos en la enseñanza y predicación cristiana primitiva (*Sitz-im-Leben der Kirche*). Bultmann, lejos de limitarse a una pura clasificación formal de los géneros, intentó determinar por esta vía el grado de autenticidad histórica de los relatos y dichos sobre Jesús. Escéptico al respecto, consideraba que una buena parte de la tradición evangélica era creación de las primeras comunidades cristianas. Las colecciones de dichos (*logia*) de Jesús reposan sobre un fondo auténtico, pero la ubicación actual de los mismos en cada evangelio es con frecuencia obra de los propios evangelistas (*Sitz im Evangelium*) (Bultmann, 1963).

La escuela escandinava representada por B. Gerhardsson, atenta a los procesos de transmisión oral, consideraba que los dichos y narraciones de los evangelios no son una simple creación de la iglesia primitiva, sino que transmiten tradiciones orales conservadas a través de canales institucionalizados como los utilizados por los rabinos para la fiel conservación de la tradición oral y escrita.

Por otra parte, C. H. Dodd y J. Jeremias trataban de probar que las tradiciones evangélicas más antiguas se remontan a la época y al ambiente de la vida de Jesús (*Sitz-im-Leben Jesu*), caracterizados por las controversias de Jesús con los fariseos y también por la esperanza escatológica en un juicio divino inminente.

Los crítica de las formas no logró tampoco su objetivo último,

que era el de escribir una historia de la literatura de Israel y del cristianismo primitivo. Su deriva hacia un cierto formalismo le hizo perder el necesario sentido histórico y su preocupación por las formas simples primitivas condujo a subestimar los desarrollos tardíos, los cuales pueden resultar tanto o más significativos que los originarios.

4. A la crítica de las formas o géneros literarios sucedió la «crítica de las tradiciones», desarrollo natural del método anterior. Sus máximos representantes, A. Alt y M. Noth (1902-1968), figuran entre los continuadores de la obra de Gunkel. Éste había hecho de la brevedad el criterio de antigüedad de una forma literaria, lo que condujo a la crítica posterior a una fragmentación excesiva de los libros bíblicos en piezas literarias sueltas de una mínima extensión. Von Rad (1901-1971) salió al paso de esta tendencia poniendo de relieve la necesidad de analizar la historia de cada tradición, la relación entre unas y otras y la incorporación de todas ellas en grandes ciclos de tradiciones orales y escritas, como las relativos al Éxodo, la entrega de la Ley en el Sinaí y la entrada en Canaán. Igualmente, M. Noth trató de recontruir la historia de las tradiciones del Tetrateuco aislando para ello sus temas fundamentales.

La escuela escandinava insistía, por su parte, en que las tradiciones no eran documentos fosilizados, sino cuerpos vivos en permanente mutación cuyo estudio permitía recuperar las tradiciones originales. S. Mowinckel reaccionó contra la tendencia de la escuela de Wellhausen a restar importancia al culto en la religión de Israel, estudiando las referencias mitológicas ligadas al culto que se detectan en la poesía de los salmos bíblicos. Otros miembros de la escuela de «mito y rito» como S. A. Cook y S. H. Hooke suponían que el culto de los semitas se basaba en una mitología común a todos los pueblos del antiguo Oriente y que las diferentes formas de culto se remontaban también a una estructura común. Por lo que se refiere al Nuevo Testamento, B. Gerhardsson estudió la historia de la tradición evangélica desde perspectivas muy diferentes de las de R. Bultmann.

5. La crítica de la historia de la redacción (*Redaktionsgeschichte*) se presentó asimismo como un correctivo y complemento de la crítica de las formas y tradiciones que, fragmentando los evangelios sinópticos en multitud de formas literarias sueltas (parábolas, relatos de milagros, *logia*, etc.), hacía de los evangelistas

meros editores de colecciones ya existentes. La crítica de la redacción se propuso estudiar, por el contrario, el marco redaccional de los evangelios en el que se insertan las antiguas tradiciones (G. Bornkamm, H. Conzelmann, W. Marxsen). El estudio no se centra ya en éstas sino en la utilización de las mismas por el último redactor al que se puede denominar «autor» de pleno derecho. La crítica de la redacción revalorizó la figura de los evangelistas, haciendo de ellos los primeros teólogos y exegetas de la tradición cristiana. Este método de investigación ha promovido igualmente el estudio histórico de las comunidades cristianas del siglo I, por ejemplo las de Juan (J. L. Martyn, R. E. Brown) y de Mateo (J. P. Meier), así como de los primeros centros de difusión del cristianismo, Antioquía y Roma en especial (el mismo Meier y W. R. Schoedel).

Por lo que se refiere al Antiguo Testamento, M. Noth aplicó el método al estudio de los libros que componen la llamada historia deuteronomística. Un autor o redactor de la época del Exilio (siglo VI) dio unidad a todos los materiales que componen esta historia recogida en los libros de Josué a Reyes, a los que se antepuso el libro del Deuteronomio como prólogo a toda la obra.

III. DICOTOMÍAS DE LA CRÍTICA BÍBLICA MODERNA: CUESTIONES Y DEBATES

Los principios hermenéuticos y los métodos histórico-críticos, diseñados anteriormente trataban de dar respuesta a dos cuestiones básicas de la crítica moderna: la historicidad y el sentido de los textos bíblicos. La «crítica histórica» tiene dos componentes difícilmente integrables, uno crítico y otro histórico. El crítico tiende a emitir un juicio de valor sobre lo observado, el histórico, a limitarse a la sola observación neutral de los datos. Unas épocas o unas corrientes de la Modernidad han prestado más atención a la adquisición de nuevos datos y a su análisis empírico, mientras que otras han preferido ensayar visiones y valoraciones globales con las que desvelar el pasado y dar sentido a las crisis del presente.

1. La crítica bíblica del siglo XIX se desarrolló en relación muy estrecha con la filosofía hegeliana de la historia. Así, para Vatke (1806-1882) la revelación y la historia bíblicas eran mani-

festaciones del Absoluto, como para H. Ewald la historia de Israel era la de un esfuerzo titánico por parte de los profetas bíblicos por alcanzar la verdadera y perfecta religión. J. Wellhausen (1844-1918) concebía la historia de la religión de Israel en forma de una tríada evolutiva: la religión de la naturaleza de los tiempos mosaicos dió paso al «monoteísmo ético» de los profetas, para caer finalmente en el ritualismo de los sacerdotes y el legalismo de los escribas. La oposición dialéctica, de raíz protestante, entre «ley» y «gracia» se convertía así en la antítesis entre institución y carisma al modo de Max Weber. Las teorías de la crítica alemana pasaron al mundo anglosajón de la mano de S. R. Driver (1846-1914), aunque bajo una perspectiva algo más conciliadora entre crítica científica y fe cristiana.

Los presupuestos críticos de la escuela de Wellhausen suscitaron la oposición de quienes como R. Kittel no aceptaban reducir los inicios de la religión de Israel a una religión natural y primitiva, sosteniendo, por el contrario, que una forma abreviada del decálogo ético había formado parte desde un principio del contenido moral de la alianza del Sinaí, por lo que lo ético era un elemento originario y constitutivo de la religión israelita. Por ello mismo, los profetas no habían sido los creadores del monoteísmo yahvista sino los reformadores de la antigua fe yahvista que con el paso de los siglos se había contaminado con extraños sincretismos.

En el período de entreguerras tuvo su desarrollo la Escuela de Historia de las Religiones (*Religionsgeschichtliche Schule*), que hacía de la religión de Israel una más entre las del antiguo Oriente. Formaban parte de esta escuela W. Bousset, H. Gressmann, H. Gunkel, W. Heitmüller, J. Weiss y R. Reitzenstein entre otros. La perspectiva de este tipo de estudio vino a equilibrar la orientación de unos estudios dominados hasta entonces por la Escuela de Wellhausen, que fiaba la reconstrucción de la historia de la religión de Israel al estudio de las fuentes del Hexateuco. Sin embargo, el «pan-babilonismo» de algunos representantes de esta escuela como H. Winckler y F. Delitzsch, quienes atribuían los elementos más característicos de la religión bíblica y el propio monoteísmo a influjo mesopotámico, acentuaba en demasía el influjo asiro-babilónico en el desarrollo de la religión de Israel. Esta corriente perdió fuerza cuando los egiptólogos denunciaron que el supuesto modelo babilónico único amalgamaba conceptos muy diversos y se reconoció, por otra parte, que la religión bíblica poseía una dinámica evolutiva propia que la teoría pan-babiló-

nica no alcanzaba a explicar por sí sola. La obra más significativa y equilibrada de esta famosa escuela fue la de H. Gunkel, quien puso de relieve las coincidencias entre motivos de la literatura babilónica y otros presentes en poemas y relatos bíblicos relativos a la mitología de los orígenes y de la apocalíptica, sin negar por ello el esfuerzo de adaptación de los mismos que los escritores bíblicos llevaron a cabo.

Un cierto cansancio y desencanto respecto al historicismo y al evolucionismo del siglo XIX, que habían constituido hasta el período de entreguerras el marco teórico de las diferentes metodologías de estudio, dio paso por entonces a un renacimiento de la teología bíblica. Las épocas de crisis han propiciado el retorno a los planteamientos teológicos y al interés por el sentido de los textos bíblicos y por la actualización de su pensamiento. Las obras de R. Kittel, C. Steurnagel y O. Eissfeldt respondían a estas preocupaciones en una época en la que se hacía sentir el influjo de la «teología dialéctica» de K. Barth. Frente a las teorías de Wellhausen, que hacían del período de los profetas el más decisivo de la historia de la religión de Israel, el más antiguo, el mosaico y el de las tribus de Israel, parecía ser ahora el que dejó marcado definitivamente el carácter propio y distintivo de la religión bíblica.

Por los mismos años se desarrollaba en el mundo anglosajón el llamado «movimiento de teología bíblica», que ponía también el énfasis en la originalidad de la religión israelita frente a las religiones de los otros pueblos. H. H. Rowley en Inglaterra y G. E. Wright y W. F. Albright en Estados Unidos oponían el pensamiento mitopoieico del antiguo Oriente a la «revelación en la historia» del Dios «que actúa» (*God who acts*, Wright), considerando que la fe de Israel era ya en la práctica monoteísta desde los tiempos de Moisés.

A partir de los años sesenta entraron en crisis ideas vigentes en las décadas anteriores. Así, frente a la teoría de la «anfictionía israelita» de M. Noth surgieron otras nuevas sobre los orígenes y la estructura de la sociedad israelita. Por otra parte, la idea de alianza que había sustentado las teologías bíblicas del período anterior resultaba ahora ser un *theologoumenon* tardío. El mejor conocimiento de las religiones cananeas y el hallazgo de una cantidad ingente de textos y materiales del antiguo Oriente condujo por entonces a un nuevo florecimiento de los estudios de historia de la religión de Israel (Albertz, 1999). La originalidad de la Biblia quedaba en entredicho al comprobarse que las reli-

giones del antiguo Oriente habían conocido también elementos tenidos por distintivos de la tradición bíblica como la misma idea de «historia de la salvación» o la creencia en que los dioses o el dios nacional, Baal, por ejemplo, podía intervenir en la historia de las ciudades y los pueblos.

Según la corriente tradicional, el monoteísmo bíblico nació como fruto maduro, superando desde un principio el politeísmo, la mitología y la magia de las religiones vecinas. La fe yahvista era esencialmente monolátrica, aunque admitiera que los demás pueblos podían tener otros dioses. Sin embargo, la idea de la existencia de un culto exclusivo de Yahvé en Israel, básica en las teologías bíblicas de la época anterior, quedó en entredicho tras los trabajos de G. W. Ahlström, H. Ringgren, Morton Smith, B. Lang y F. Stolz entre otros, abriéndose paso la idea de que, hasta los primeros tiempos de la época monárquica, el culto de Israel había conocido una pluralidad de dioses entre los que figuraban Baal y Ashera, que eran elementos originarios de la religión de Israel y no simplemente un fenómeno sincretista de lo israelita con lo cananeo. Los poemas bíblicos más antiguos reflejan el proceso por el cual la figura de Yahvé asimiló características de El, Baal e incluso de Ashera. De dar crédito a las críticas de los profetas Elías y Oseas, Baal fue un dios reconocido en Israel hasta los siglos IX y VIII a.e. Estas críticas contribuyeron precisamente a que la figura de Yahvé incorporase características de Baal y al rechazo definitivo del baalismo, de los cultos solares, de los lugares altos y del culto a los muertos (Smith, 1990).

2. Por lo que se refiere a la crítica del Nuevo Testamento, H. S. Reimarus (1694-1768), en la obra póstuma *Sobre los objetivos de Jesús y de sus discípulos*, planteó por vez primera la distinción entre el Jesús histórico y el Cristo predicado por las comunidades cristianas. Jesús fue un revolucionario que intentó instaurar el reino mesiánico en este mundo, siendo ajusticiado por ello. El Cristo de la predicación cristiana fue un engaño muñido por los discípulos, quienes, tras robar el cuerpo de Jesús de su tumba, inventaron las doctrinas de la resurrección y de la parusía. De la obra de Reimarus ha quedado el principio de que los escritos neotestamentarios son primordialmente confesiones sobre el Cristo Mesías y no tanto testimonios históricos directos sobre la vida de Jesús.

La Escuela de Tubinga, representada por F. C. Baur (1792-1860) planteó otra cuestión básica de la crítica neotestamentaria.

Un nuevo esquema hegeliano venía a explicar los orígenes del cristianismo como la antítesis dialéctica entre la libertad cristiana, proclamada por Pablo, y el legalismo judío, favorecido por Pedro. La síntesis entre estas dos corrientes no se alcanzó hasta mediados del siglo II cuando se constituyó el canon neotestamentario, poniendo en pie de igualdad a los dos apóstoles y afianzando así la tradición católica del cristianismo. Baur aplicaba la misma visión dialéctica a la historia de la formación de los evangelios. El de Mateo, de carácter y origen judío, era anterior al de Lucas, de impronta paulina, y el de Marcos constituía un ensayo de síntesis de estos dos. De las cartas de Pablo sólo *Romanos*, *1-2 Corintios* y *Gálatas* eran anteriores al año 70 d.C.; *Hechos* y el evangelio de Juan no se escribieron hasta mediado el siglo II. La crítica posterior desautorizó estas conclusiones, pero de nuevo quedó establecido un principio metodológico insoslayable: la historia literaria del Nuevo Testamento es inseparable de la historia del cristianismo y su estudio debe comenzar a partir de los escritos más antiguos, las cartas de Pablo. Sin embargo, la fuente «Q» y otras tradiciones evangélicas cuentan con una antigüedad comparable.

Los planteamientos de la Escuela de Tubinga provocaron entusiasmo y rechazo totales. En Inglaterra J. B. Lightfoot, B. F. Westcott y F. J. A. Hort ensayaron una vía media que, aceptando los métodos utilizados, revisaba tanto los presupuestos como las conclusiones avanzadas, sobre todo por lo que se refiere a la antigüedad de los escritos neotestamentarios, que resultaban ser anteriores a las primeras décadas del siglo II, pues algunos son citados en la carta de Clemente de Roma y en las de Ignacio de Antioquía, en las que aparecen juntas las figuras de Pedro y Pablo en época anterior a la supuesta por Baur.

La teoría de las dos fuentes (Mc y «Q») parecía garantizar el acceso a la figura histórica de Jesús, por lo que en la segunda mitad del siglo XIX no dejaron de florecer las vidas de Jesús. Sin embargo, a comienzos del siglo XX la crítica perdió el optimismo de la época anterior. A. Schweitzer echó por tierra la visión atemporal del cristianismo, características de la crítica liberal anterior y en particular su confianza y seguridad en las posibilidades de éxito de una «búsqueda del Jesús histórico». El exegeta y premio Nobel de la Paz puso de relieve el carácter escatológico de la figura y doctrina de Jesús, llamando así la atención sobre el sustrato apocalíptico sin el cual no es posible entender los orígenes cristianos.

Para R. Bultmann (1884-1876) los evangelios no son biografías, sino el reflejo de la fe y de la vida de las primeras iglesias cristianas. Éstas podían adaptar las tradiciones sobre Jesús y añadir o crear otras nuevas, en función siempre de las necesidades de la liturgia, la apologética o la misión de la iglesia. Bultmann desarrolló al mismo tiempo un programa hermenéutico de desmitologización del Nuevo Testamento, consistente en eliminar el marco mitológico que lo envuelve para dejar aparecer al desnudo su mensaje consistente en la específica comprensión cristiana de la existencia humana. El mismo Nuevo Testamento puso en marcha este proceso de interpretación desmitologizadora, pues la «escatología realizada» del evangelio de Juan desplaza ya el polo de interés que apuntaba en un principio al futuro escatológico y se fijó luego en el compromiso existencial del aquí y ahora.

K. Barth (1886-1968) hizo la crítica de la teología liberal anterior, así como del programa desmitologizador y de la hermenéutica existencial de Bultmann. Por otra parte, O. Cullmann (1902-1990) acentuó la importancia de la «historia de la salvación», clave para comprender no sólo el evangelio de Lucas, sino el mensaje de Jesús y el Nuevo Testamento en su conjunto. Los mismos discípulos de Bultmann, E. Käsemann, E. Fuchs, G. Bornkamm, G. Ebeling, J. M. Robinson, H. Conzelmann, etc., así como otras corrientes de la crítica, han reconocido el peso de la figura histórica de Jesús, replanteando por ello la necesidad de una «nueva búsqueda del Jesús histórico» (Robinson, 1983).

Así pues, numerosas dicotomías han alimentado los debates en torno a la historia de los orígenes cristianos: teología *versus* historia de la religión, fe (cristiana) *versus* religión (pagana), religión natural frente a religión revelada, institución o carisma, Jesús histórico o Cristo de la fe, Pablo frente a Pedro o lo helénico frente a lo judío en la esencia y orígenes del cristianismo, lo ético y sapiencial frente a lo apocalíptico. La crítica reciente ha añadido otras muchas, tanto en los planteamientos hermenéuticos y metodológicos como en los nuevos temas sometidos a debate y sobre todo en los cambios radicales de perspectiva de lectura de la Biblia.

IV. LA CRÍTICA RECIENTE

Se habla insistentemente de la crisis de la crítica histórica y de los métodos histórico-críticos. A juzgar por las innumerables publi-

caciones de los últimos años, se diría que están más vivos y fecundos que nunca, ensayando nuevos caminos aunque sus resultados no consigan las unanimidades de antaño.

Las últimas décadas han conocido un ataque en toda regla a la teoría clásica de las fuentes del Pentateuco, en especial por lo que se refiere a la datación de la fuente yahvista en época tan temprana como la de inicios de la monarquía israelita. Se han abierto paso corrientes muy diversas: unas renuncian al estudio de toda diacronía, dedicando su atención a la estructura sincrónica de los libros bíblicos y del Pentateuco canónico; otras proponen nuevas vías para explicar la formación de la historiografía bíblica. Así, Van Seters, M. Rose y N. Wrybray retornan al paradigma de un escrito o documento básico, mientras que R. Rendtorff, E. Blum y R. Albertz proponen un modelo explicativo que supone la existencia de ciclos narrativos independientes, integrados finalmente en el conjunto del Pentateuco (Rendtorff, 1990). Bajo esta última perspectiva, nunca existieron «grandes relatos» como el yahvista o el sacerdotal, sino solamente ciclos narrativos sueltos que giraban en torno a temas o a personajes de especial relieve: la creación, Abrahán, Jacob, el Éxodo, el Sinaí, la travesía del desierto y los episodios acaecidos en Transjordania hasta la entrada de los israelitas en Canaán.

Para no dejar al lector perdido ante el caos actual de hipótesis y teorías enfrentadas, cabe ensayar aquí una visión panorámica que puede responder al máximo consenso posible entre los estudiosos. Discurre a lo largo de tres etapas que corresponden a los periodos asirio, babilónico y persa. Entre los años 900 y 700 circulaban diversos ciclos narrativos, en forma oral y luego escrita, que giraban en torno a los patriarcas Abrahán y Jacob o a Moisés y las tribus israelitas en su Éxodo de Egipto a Canaán. Se conocían al mismo tiempo una colección de relatos de héroes («Libro de los libertadores», Jc 3, 12 - 9,55), una lista de jueces llamados menores (Jc 10, 1-5; 12, 8-15) y una primera versión de la historia sobre la instauración de la monarquía davídica (1 Sm 1-4.7.8-14.16 - 2 Sm 5). Por la misma época circulaban también colecciones de normas y costumbres ancestrales como las recogidas en el Libro de la Alianza (Ex 21-23) y en el Código de Santidad (Lv 17-26).

En torno al año 700 a.e., en tiempos de Ezequías, se conocían en Jerusalén dos obras historiográficas: una dinástica sobre los orígenes de la monarquía davídica (la llamada «historia profética», base de la posterior historiografía deuteronomista) y otra

que recogía los antiguos ciclos narrativos desde Abrahán hasta el reparto de tierras entre las tribus israelitas (Gn 12 - Num 32).

Finalmente, en la época del Exilio se creó la historia primordial de origen pre-sacerdotal, recogida en Gn 2,4b - 11,10, que fue antepuesta al conjunto anterior ya existente hasta formar el actual Pentateuco. Al mismo tiempo se amplió la antigua «historia profética» y se llevó a cabo la redacción última de los libros que componen la historiografía deuteronomista (*Josué-Jueces-Samuel-Reyes*) (Zenger, 1998).

Toda reconstrucción de la historia de la literatura bíblica comporta otra paralela del desarrollo de la religión de Israel. En este sentido se ha vuelto a posiciones en algún sentido próximas a las de Wellhausen. Hasta los siglos IX-VIII a.e. la religión de Yahvé no se diferenciaba especialmente de las de los pueblos vecinos, hasta el punto de conocer una pluralidad de dioses junto a Yahvé. En el culto yahvista parecen haber convivido tendencias anicónicas, derivadas de sus raíces en el desierto del Sur, con representaciones de la divinidad como las de los becerros de Betel y Dan que apenas se diferenciaban de las de otros dioses. La prohibición expresa de las imágenes es un desarrollo de época deuteronomista cuando, a partir del siglo VII a.e., los movimientos profético y deuteronómico desarrollaron las tendencias monoteístas del yahvismo, que no se impusieron plenamente hasta la época del Exilio y la Restauración (siglo VI a.e.). Lo peculiar y original de Israel no reside en determinados elementos sueltos como los conceptos de alianza y elección o en una especial concepción de la historia, de los que es siempre posible encontrar paralelos extrabíblicos. Su originalidad reside más bien en su peculiar síntesis de elementos presentes en las religiones del mundo oriental antiguo: religión de los clanes, religión cananea, religiones mesopotámicas, tratados hititas, imaginería de Baal, hasta los últimos influjos persas y helenísticos. La originalidad de la religión de Israel no se define tanto por oposición a las religiones vecinas como por su propio desarrollo en relación con ellas.

2. En los estudios sobre el cristianismo primitivo coexisten actualmente dos tendencias heredadas de los primeros tiempos de la crítica moderna: una hace del Nuevo Testamento el documento de una doctrina ética emparentada con las del judaísmo y del helenismo; la otra convierte al cristianismo primitivo en un movimiento apocalíptico enfrentado al *statu quo* político-reli-

gioso de la época. Los debates recientes en torno al denominado «Jesus Seminar» responden a esta dialéctica entre un Jesús —y un cristianismo— sapiencial y otro apocalíptico. Unas acentúan los rasgos sapienciales de la figura de Jesús descartando los apocalípticos. Así, para M. J. Borg, Jesús era un sabio compasivo que enseñaba una doctrina subversiva, contraria a toda discriminación religiosa; igualmente, para Elisabeth Schüssler-Fiorenza Jesús era un hijo y profeta de la *Sophia* con la que fue identificado más tarde. Por el contrario, otros estudiosos como E. P. Sanders rechazan aplicar a Jesús el modelo de un filósofo cínico, acentuando sus rasgos de profeta escatológico o, como J. P. Meier, lo consideran un taumaturgo y profeta en la tradición escatológica del profeta Elías.

En los últimos años se ha intensificado la discusión en torno a la fuente «Q» de los evangelios de Mateo y Lucas, hipótesis verosímil pero de imposible verificación por lo que atañe a su alcance y contenido. Esta colección de *logia* o dichos y parábolas de Jesús tenía un marcado acento sapiencial, al presentarlo como un maestro de sabiduría comparable, según algunos, a un sofista o filósofo cínico. Sin embargo, los lamentos, amonestaciones y parábolas (Lc 12, 39-40; 17, 23-24; 19, 12-27) presentes en la colección confieren a ésta un tono apocalíptico no menos acentuado que el sapiencial. Algunos autores creen posible reconstruir tres etapas redaccionales en esta fuente preevangélica: el primero, de colorido sapiencial, refleja la enseñanza del propio Jesús desprovista de carácter apocalíptico; el segundo corresponde, por el contrario, a un proceso de «apocaliptización» del Jesús maestro y el tercero lo convierte en defensor de la estricta observancia de la Torá (Brown, 2002).

Sin embargo, la figura del maestro de justicia o de sabiduría y la de mesías o profeta escatológico no son mutuamente excluyentes. Así, las bienaventuranzas evangélicas, insertas en el contexto sapiencial del Sermón de la Montaña (Mt 5), muestran un marcado carácter apocalíptico, mientras que las bienaventuranzas de Qumrán (4Q525), de estilo sapiencial, se insertan en un contexto social e ideológico netamente apocalíptico. Los textos y el mundo de Qumrán como también el neotestamentario suponen la unión de lo sapiencial y lo apocalíptico. Los escritos apocalípticos contienen elementos sapienciales como las obras de carácter sapiencial pueden contener trazos apocalípticos. Unos y otros comparten una misma referencia a la Ley y los Profetas, utilizan formas literarias sapienciales, contienen predicciones so-

bre acontecimientos futuros, ofrecen exhortaciones morales y se presentan como obras inspiradas por una especial revelación.

3. La crítica actual sigue prendida de las grandes cuestiones y dicotomías que han movido la crítica moderna desde sus orígenes: ley y profecía, profetismo y sabiduría, sabiduría y apocalíptica, ética y revelación, revelación y gnosis, etc. Continúa girando en torno a la oposición entre el mundo helénico y el oriental que debiera ser inscrita dentro de una visión globalizadora de la primera cultura y ecúmene global, la helenística, la cual alcanzaba desde Asia central hasta la península Ibérica. Desde esta perspectiva la historia de las religiones enriquece la crítica histórica de los orígenes judíos y cristianos situando éstos en el amplio contexto de las tradiciones platónicas, especialmente del platonismo medio, de la filosofía popular cínico-estoica, de las llamadas religiones de los misterios, del gnosticismo e incluso de las tradiciones de los pueblos de los *limes* del imperio que el cristianismo terminó incorporando. La historia de las religiones plantea también cuestiones como la de la formación y caracterización de una «religión del Libro» por contraposición a las religiones tradicionales del culto y de la naturaleza, o, en otro plano, la de la primacía concedida a la historia, característica del pensamiento bíblico, por contraposición al mito, sea oriental o griego.

Desde la perspectiva de la historia de las religiones, el cristianismo nació como una secta mesiánica dentro de una religión étnica monoteísta. Jesús de Nazaret fue un reformador profético y mesiánico que predicaba la conversión. Tras su muerte, el movimiento que él impulsara se desgajó del judaísmo y se convirtió en una religión universal. En este proceso fue decisiva la figura del antiguo fariseo Pablo de Tarso, al que se ha llegado a caracterizar como el verdadero fundador del cristianismo. Sobre la base de la crítica de Jesús a la ley y al culto y de tendencias ya existentes entre las comunidades cristianas de habla griega, Pabló promovió la apertura del cristianismo naciente hacia el mundo grecorromano hasta la instauración de la *religio christiana* (Theissen, 2001).

Por otra parte, la crítica actual ha conocido cambios muy significativos como la creciente disociación entre lo histórico y lo literario, entre la diacronía y la sincronía, entre lo textual —la ficción poética— y lo extratextual —los datos históricos, sociológicos o antropológicos—. Estos mismos polos se confunden cuando la historia se convierte en ficción y la ficción en historia,

cuando se proclama que no hay historia sino sólo historiografía, que la historia no es sino un conjunto amorfo de textos o que un libro de historia de Israel no es sino un ensayo literario o un texto más. Los historiadores no son observadores objetivos y neutrales sino parte interesada, sujeta a intereses ideológicos e institucionales. En el campo bíblico esta tendencia a borrar los límites entre la historia y la ficción y entre lo canónico y lo apócrifo contribuye a la proliferación de historias noveladas y sobre todo de biografías apócrifas de Jesús con pretensiones más o menos científicas. Los mismos ensayos científicos se asemejan en demasiadas ocasiones a relatos novelados en los que la figura de Jesús resultante de la investigación histórica responde sospechosamente a modelos actuales o antiguos de muy diverso tipo, combinables entre ellos: el Jesús celota o revolucionario, el profeta, el mesías, el vidente apocalíptico, el taumaturgo rural, el rabino, el místico alejado de la realidad o el maestro de ética y sabiduría más o menos comprometido con el orden social.

V. LA CRÍTICA DE LA CRÍTICA

Un aire nuevo, postcrítico o postmoderno, domina esta época de cambio de milenio y de apertura a la globalidad. Sin renunciar a los valores de la Ilustración, la crítica racional parece más dispuesta a reconocer que no está totalmente libre de prejuicios y que su pretensión de objetividad no pasa en ocasiones de ser un deseo piadoso, por utilizar un calificativo del ámbito religioso. El puro análisis filológico o historicista no agota el significado de los textos ni la riqueza de aspectos que integran el fenómeno religioso en general y las religiones del mundo antiguo en particular. La propia «dialéctica de la Ilustración» obliga a reconocer la desmesura de pretender desvelar todas las claves de sentido de los textos y de la misma historia, así como de poseer los métodos precisos y ciertos para su consecución. La «última Ilustración» —expresión tal vez más feliz que la de «postmodernidad»—, al igual que el último Schelling, el Kant de la razón práctica, o los últimos J. G. Fichte, E. Husserl, M. Heidegger o L. Wittgenstein, repiensa en su última etapa los valores que marginó en la primera como la polisemia de mitos y símbolos, la sacralidad o la tradición que salva la «distancia temporal» entre lo antiguo y lo moderno.

Los últimos decenios han conocido un «cambio epistemológico» que recupera el valor de lo simbólico y rehabilita al *homo*

religiosus, desacreditado por la sociología de Durkheim y de Marx. El *homo symbolicus* que el poeta místico lleva dentro no alcanza a expresarse con el sentido literal de las palabras, precisa del símbolo que hace posible el paso de lo visible a lo invisible, de lo humano a lo divino. A este «nuevo espíritu antropológico», como lo denomina Gilbert Durand, han contribuido, desde campos muy dispares, Georges Dumézil, Mircea Eliade, Carl G. Jung y Henry Corbin entre otros (Durand, 1999: 33). La recuperación de los lenguajes de la naturaleza despreciados por el pensamiento ilustrado suponen el retorno de lo sagrado, de lo ecológico, de los feminismos y de los lenguajes estéticos y poéticos de la imagen y la figura.

Sin retornar a un modo de pensar precrítico y premoderno, la hermenéutica actual quisiera recuperar el sentido mediador de la tradición y el valor simbólico e imaginativo de la alegoría. Más allá del *método* y de la preocupación por la objetividad científica, la hermenéutica se pregunta por la *verdad* de los símbolos y alegorías encerrados en los textos (Gadamer, 1977). La propuesta de Gadamer de recuperar el sentido de la alegoría se enmarca en toda una corriente contemporánea de revalorización de «las formas simbólicas» por E. Cassirer, de «la metáfora viva» por P. Ricoeur o de «la imaginación simbólica» por G. Durand.

La hermenéutica moderna que nació a partir de la exégesis bíblica terminó rompiendo con la tradición exegética vigente desde la Antigüedad hasta el Barroco. La característica más sobresaliente de esta tradición era el gusto por la pluralidad de sentidos, más allá incluso de la preferencia por el espiritual frente al filológico o histórico. El texto de las Escrituras no es unívoco; postula un sinfín de significados. Frente a un monismo del significado que busca comprender el sentido único de un texto, la exégesis religiosa tradicional desarrollaba toda una polisemia reducible a cuatro sentidos: literal o histórico, alegórico, moral y anagógico. La crítica actual se replantea el valor de la pluralidad de sentidos, así como también de los mitos, símbolos y arquetipos que pueblan los grandes textos de las religiones y, muy en particular, los bíblicos. La situación hermenéutica actual se caracteriza por un «conflicto de interpretaciones» (P. Ricoeur) y por la consiguiente búsqueda de una pluralidad de sentidos en los textos.

Exegetas comprometidos con la crítica racional perciben que la tradición bíblica transmite normas y valores que no pueden ser valoradas con el solo y estricto canon de la razón ilustrada. Se

recupera así el contexto dialógico e intertextual en el que nacieron los textos, reconociendo que éstos razonan a su modo y en función sobre todo de una praxis ética. Existen «universos regionales de racionalidad dialógica y de razón práctica» (Ochs, 1993) o constelaciones de sentido que se expresan en estructuras simbólicas y arquetipologías culturales.

Por lo que respecta a la oposición entre lo helénico y lo oriental o semítico que ha acompañado a la crítica bíblica desde sus orígenes, parece estar cambiando la apreciación de esta relación, lo que conlleva importantes consecuencias para una nueva valoración de las relaciones entre las culturas de la antigüedad y para un estudio renovado de los procesos de aculturación generados a partir de la Biblia. La separación entre las filologías bíblica y clásica a partir del siglo XIX acarreó la pérdida del sentido de la comunidad de tradiciones que confluyen en la Biblia y en la misma cultura occidental. Hoy se observa una mayor disposición a reconocer que la Biblia forma parte de un *continuum* cultural y de una *koiné* religiosa que se extendía desde Mesopotamia hasta Grecia, antes y después de la época clásica (Burkert, 2002). Se reconoce también que el Oriente extendió su influjo a Grecia en casi todas las épocas y en ámbitos muy diversos (West, 1997: 59-60). La aportación de Mesopotamia y Egipto en el campo de la literatura es especialmente señalada, pues en estos países se crearon numerosos géneros literarios, se constituyó una especie de canon con las obras clásicas copiadas e imitadas incesantemente, se difundieron las traducciones y se desarrolló una verdadera tradición retórica y exegética. En el ámbito de lo religioso, el antiguo Oriente aportó las formas básicas del culto sacrificial y de la oración personal y pública (Hallo, 1996). El no reconocer esta continuidad cultural ha producido un desgarro en la conciencia occidental e imposibilita afrontar un nuevo y necesario diálogo multicultural entre Occidente y el Oriente Próximo, evitando por otra parte los peligros del «orientalismo» en el que, a lo largo de los dos últimos siglos, han incurrido la ciencia, la literatura y el arte occidentales en su modo de ver la Biblia, el antiguo Oriente Próximo, el mundo árabe y el islam.

La perspectiva predominantemente filológica de la crítica bíblica ha impedido por mucho tiempo prestar la debida atención a las fuentes iconográficas, supuestamente inexistentes dada la prohibición bíblica de toda imagen antropomorfa. La ortodoxia anicónica del *Deuteronomio* consideraba que el libro era superior a la imagen. Igualmente, el cristianismo protestante y el

pensamiento ilustrado exaltan la palabra frente a la imagen, la razón frente a los sentidos, las religiones del Libro frente a las de la naturaleza. Sin embargo, las excavaciones arqueológicas en tierras del antiguo Israel no cesan de extraer piezas con representaciones figurativas, lo que viene a demostrar que Israel conocía las artes plásticas de sus vecinos y produjo también una rica iconografía en casi todos los géneros. Hasta el siglo VIII e.c. las imágenes formaban parte del culto israelita y su prohibición no llegó a hacerse efectiva hasta el final de la época bíblica.

La censura bíblica de la imagen apuntaba de modo especial a las figuras de diosas, que son las que aparecen en mayor proporción en el repertorio iconográfico de Israel. Los textos oficiales de una religión suelen dar una idea de ésta muy diferente de la que ofrecen las representaciones plásticas. Así, durante mucho tiempo se pudo hablar de un judaísmo normativo o perenne, supuestamente monolítico y uniforme (George F. Moore), hasta que el estudio del arte de las sinagogas, en particular de Dura-Europos (E. R. Goodenough), así como una revaluación de las fuentes judías más antiguas, obligaron a reconocer la existencia de corrientes muy dispares dentro del judaísmo helenístico y talmúdico.

La historia de la iconografía israelita es un reflejo del desarrollo del monoteísmo yahvista. La representación de la diosa de la fecundidad, sola o acompañada del dios de la naturaleza, frecuente en el mundo cananeo a lo largo del Bronce Medio (II B, 1750-1550 a.e.), cedió el paso a la figura del dios guerrero de tipo Baal en el Bronce Reciente (1550-1200). Resulta tentador relacionar el nacimiento del yahvismo con esta religiosidad guerrera y militante, aunque Yahvé aparece más bien como el dios protector de unas tribus nómadas y agrícolas frente al poder de las ciudades-estado. En la época de los Jueces de Israel (Hierro I, 1200-1000 a.e.), las representaciones antropomorfas son paulatinamente sustituidas por otras abstractas. En el periodo de máximo esplendor cultural y político de Israel (Hierro II B, 900-800 a.e.), el material iconográfico israelita desconoce las figuras de diosa desnuda frecuentes en el repertorio de marfiles del ámbito siro-fenicio así como de amuletos en hueso de la zona filistea que representan a una mujer desnuda en la actitud llamada de «concubina», con los brazos pegados a las caderas. La tendencia anicónica se manifiesta ya plenamente en los sellos judíos de finales del período monárquico (Hierro II C, 800-587 a.e.). Ninguna de las 300 bulas de los siglos VII-VI a.e. presentan representaciones

antropomorfas de una divinidad o de un símbolo astral, aunque en esta época son numerosas las terracotas que representan a la diosa madre (Ashera tal vez) con el busto desnudo y las figuras de la «reina del cielo» (Astarté o Ashera) o de caballos con el disco solar, junto a otros símbolos astrales como la estrella de ocho puntas, el sol alado y la media luna entre otros. Frente a esta invasión de influjos asiro-babilonios se produce en la época persa una reacción ortodoxa, que se manifiesta en la ausencia de terracotas en Judá; por contraposición a la proliferación de las mismas en la zona costera y en el sur edomita y arábigo. Hoy ya no es posible escribir una historia de la religión de Israel sin el recurso obligado a la iconografía oriental e israelita.

Al nuevo espíritu hermenéutico y a las corrientes y orientaciones actuales corresponde un nuevo modo de manejar los métodos histórico-críticos. La crítica postmoderna se rebela contra la primacía del texto escrito así como de la filología y la historia en el estudio de las religiones, ampliando el ámbito de lo textual a multitud de fenómenos estudiados por la antropología cultural y las demás ciencias sociales. Por otra parte, los textos cumplen otras muchas funciones además de la de prestarse a ser interpretados. El sentido de los textos no se limita a su mensaje o contenido; se manifiesta también en los intereses no expresados, en las sugerencias reprimidas o en sus pretensiones de orden social, político o religioso. Un fenómeno característico de la situación actual es la acumulación de datos positivos que prima hoy en muchas ocasiones sobre el pensamiento teórico, lo que se traduce en un cierto abandono de la lectura y estudio de los propios textos. La saturación de datos o la inflación de aquellos a los que se da un valor desproporcionado no hacen sino cortocircuitar la interpretación equilibrada de las partes y del todo que constituyen un texto.

La crítica textual, la disciplina primera de las humanidades y en algún sentido la más metódica y objetiva pueden servir de ejemplo del cambio de orientación operado tras el nuevo giro hermenéutico. La antigua certeza con la que se creía poder reconstruir el texto original de un determinado escrito ha dado paso a la duda sobre la existencia de un texto al que se pueda denominar «original». Se insiste en la dificultad de distinguir entre lo aportado por el autor, el redactor, el editor y los sucesivos copistas. Se recupera por otra parte el valor de lo no original, de lo tardío, de las relecturas hechas a lo largo de los siglos. Frente al texto original y único reconstruido por la crítica clási-

ca, se trata de valorar la tradición manuscrita en su conjunto y cada manuscrito en sus características específicas, prestando atención especial al propósito para el que fueron copiados o a las condiciones en las que fueron producidos. Así, la pluralidad de textos de determinados libros bíblicos, puesta de manifiesto por los manuscritos de Qumrán, obliga a aplicar una metodología interdisciplinar que combine los métodos de la crítica textual y de la histórico-literaria, dado que el límite entre creación literaria y transmisión textual o la distinción entre autores, editores y copistas resultan en la práctica borrosos e imposibles de discernir (Trebolle, 1998).

En la misma lexicografía se pone el acento en la polisemia de las palabras. Al hecho reconocido de que los términos hebreos poseen con frecuencia dos o tres significados se añade el fenómeno de la homonimia, consistente en que palabras diferentes tienen exactamente las mismas letras: *'rf*, «derramarse», *'rf*, «desnucar». La mitad, más o menos, del vocabulario hebreo es potencialmente indeterminado, de modo que no es posible atribuir un sentido único a un término y a una frase.

La interpretación de los textos bíblicos oscila hoy entre el análisis histórico y el estructural, entre la diacronía y la sincronía. El primero ha caído con frecuencia en una disección excesiva de los textos en unidades mínimas, supuestamente añadidas unas a otras en épocas sucesivas, generando así innumerables hipótesis sobre la formación literaria de los libros bíblicos y sobre el desarrollo evolutivo de las ideas e instituciones que en ellos se manifiestan. No han sido menores los excesos en la estructuración de los relatos y poemas bíblicos en los que se ha querido descubrir infinidad de quiasmos, inclusiones, repeticiones léxicas y toda suerte de elementos estructurantes, sin atención alguna a la radical historicidad de los textos. La crítica actual oscila igualmente entre la atención a la forma individual de cada unidad literaria o a las formas genéricas, cuyo estudio ha estado dominado por la exaltación de lo primitivo y el desprecio de lo tardío, bajo el supuesto de que los géneros tienden a desvirtuarse y a mezclarse entre sí.

Frente a la crítica de las fuentes y tradiciones previas, diversas corrientes actuales priman el estudio de la obra completa, del «libro» en su conjunto. Así, desde una perspectiva literaria, la crítica retórica (*Rethorical Criticism*) trata de descubrir los modelos estructurales que conforman la obra literaria, así como las figuras retóricas que dan unidad al conjunto (paralelismo, anáfo-

ra, inclusión, quiasmo, etc.). Al estudio de los géneros ha sucedido el de la poetología, el paralelismo, la métrica o colometría, las estructuras estróficas y las metáforas (Sternberg, 1987). Las tendencias acuales insisten en la necesidad de estudiar la relación existente entre las pequeñas unidades literarias y la forma final o canónica del texto. Desde un punto de vista más bien teológico, la crítica canónica (*Canonical Criticism*) estudia los textos bíblicos a partir del canon en el que se integran (Sanders, 1984).

Frente a la perspectiva totalizadora de la teología bíblica a la búsqueda de un centro o núcleo que lo explica todo, se cuestiona hoy la existencia de un tal principio de unidad, poniendo de relieve que cada obra tiene una voz propia, concordante o disonante con las demás y el conjunto de todas ellas. Las nuevas concepciones sobre el contenido ideológico de los libros bíblicos no da la primacía a la historia o a una historia de la salvación; pone el acento, por el contrario, en la existencia de varios centros o claves de interpretación, a menudo en conflicto, y en la necesidad de un diálogo entre puntos de vistas diferentes y en tensión.

Otras corrientes se centran en el estudio sociológico de los textos bíblicos, desarrollado entre otros por Gottwald o Meeks (Clements, 1989). Las teorías sociológicas de Marx y Weber han influido decisivamente en los estudios bíblicos, como también la tradición funcionalista de É. Durkheim. Así, durante mucho tiempo los estudios sobre el profetismo bíblico se centraron en las figuras individuales de los profetas y en aspectos psicológicos de los mismos. En las últimas décadas la atención se ha dirigido con preferencia a cuestiones de orden sociológico como las referentes a la aceptación del profeta en la sociedad de su época, la recepción de su profecía en épocas posteriores, el influjo del público potencial sobre la actividad y el mensaje del profeta o el papel de éste y de sus seguidores en el conjunto de la sociedad (Wilson, 1980: 43). La distinción, por ejemplo, de tipos de profetas, uno surgido en la periferia de la sociedad y otro en el centro de la misma, introduce en el debate la consideración sociológica y antropológica de los factores de conflicto y diversidad que se echaban de menos en los planteamientos anteriores, centrados en una visión demasiado estática, psicológica o teológica de la figura del profeta.

Entre las nuevas perspectivas de la crítica bíblica actual, la exégesis feminista cobra relieve especial, moviéndose entre dos tendencias: recuperar lo positivo que sobre el papel de la mujer

cabe extraer de los textos bíblicos o abandonarlos en favor de otros más propicios para el desarrollo de una concepción religiosa feminista, o también dejar de lado por completo la Biblia por considerar empeño desesperado su aprovechamiento para una teología feminista (Schottroff, 1995; Collins, 1985).

En Ibeoroamérica los diversos movimientos de la teología de la liberación, extendidos seguidamente por África y Asia, han desarrollado una lectura de la Biblia desde el «lugar» de los pobres y marginados. Frente a una crítica aséptica y desencarnada que fija la agenda de las cuestiones de interés e imparte las respuestas pertinentes, la metodología de lectura de estos movimientos arranca de la experiencia vivida en situaciones de marginación, da voz a los destinatarios para plantear las preguntas que esperan respuesta, se desarrolla en el contexto de comunidades de base y apunta, finalmente, a la praxis y al compromiso social y político. Más allá de que se puedan encontrar en los textos del Éxodo o en el «movimiento de Jesús» modelos de experiencias de liberación y de opción fundamental por los pobres y marginados, como hacen F. Belo, L. Boff y J. Sobrino, la importancia de estos movimientos estriba en su hermenéutica de lectura de la Biblia desde situaciones de marginación y pobreza que interpelan a la exégesis convencional y a los propios textos bíblicos.

BIBLIOGRAFÍA

Albertz, R. (1999), *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, 2 vols., Madrid: Trotta.

Auerbach, E. (1979), *Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, México: FCE.

Brown, R. E. (2002), *Introducción al Nuevo Testamento*, Madrid: Trotta.

Bultmann, R. (1963), *History of the Synoptic Tradition* (trad. de John Marsh), New York: Harper & Row.

Burkert, W. (2002), *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega*, Barcelona: El Acantilado.

Clements, R. E. (ed.) (1989), *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological, and Political Perspectives*, Cambridge: CUP.

Clines, D. J. A. (1998), «Methods in Old Testament Study», en *On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays, 1967-1998*, 2 vols., Sheffield: Sheffield Academic Press, pp. 23-45.

Collins, A. Y. (ed.) (1985), *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, Chico, CA: Scholars Press.

Croatto, S. (1987), *Biblical Hermeneutics. Toward a Theory of Reading as the Production of Meaning*, New York: Orbis Books.

Durand, G. (1999), *Ciencia del hombre y tradición. «El nuevo espíritu antropológico»*, Barcelona: Paidós.

Evans, R. J. (1997), *In Defence of History*, London: Granta Books.

Gadamer, H.-G. (1977), *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme.

Geertz, C. (1994), *Observando el Islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*, Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós.

Gunn, D. M. y Fewell, D. N. (1993), *Narrative in the Hebrew Bible*, Oxford: OUP.

Gusdorf, G. (1989), *Storia dell'ermeneutica* (trad. de M. P. Guidobaldi), Roma-Bari: Laterza.

Hallo, W. (1996), *The Ancient Near Eastern Background of Some Modern Western Institutions*, Leiden: Brill.

Kraus, H.-J. ([3]1982), *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

McKenzie, L. y Haynes, S. R. (1993), *To Each Its Own Meaning. An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*, Louisville, Ken.: Westminster/John Knox Press.

Ochs, P. (ed.) (1993), *The Return to Scripture in Judaism and Christianity. Essays in Postcritical Scriptural Interpretation*, New York: Mahwah.

Rendtorff, R. (1990), *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch* (trad. de J. J. Scullion), Sheffield: Sheffield Academic Press.

Robinson, J. M. (1983), *A New Quest of the Historical Jesus and Other Essays*, Philadelphia: Fortress Press.

Sanders, J. (1984), *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism*, Philadelphia: Fortress Press.

Schottroff, L., Schroer, S. y Wacker, M.-Th. (1995), *Feministische Exegese. Forschungserträge zum Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstad: Wissenschaftliche Burchgesellschaft.

Smith, M. S. (1990), *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, New York: Harper & Row.

Sternberg, M. (1987), *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington: Indiana University Press.

Theissen, G. ([2]2001), *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh: Ch. Kaiser/Gütersloher Verlaghaus.

Trebolle Barrera, J. ([3]1998), *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Madrid: Trotta.

Wellhausen, J. (1957), *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, New York: Meridian.

West, M. L. (1997), *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford: Clarendon Press.

Wilson, R. R. (1980), *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia: Fortress Press.
Zenger, E. *et al.* (1998), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer.

EPISTEMOLOGÍA Y RELIGIÓN

Jorge Pérez de Tudela Velasco

I. APROXIMANDO CONCEPTOS: EPISTEMOLOGÍA-RELIGIÓN

Quien dice, hoy, *epistéme* dice «conocimiento», «saber». Sólo que el saber que menciona no es un saber cualquiera; es saber confiable, seguro, estable, saber que se yergue sobre una sólida base y así consigue resistir con firmeza los embates del tiempo (*hístemi*, *ephístemi*). El tipo de saber que en buena parte de Europa, y al menos desde 1600, tendemos a identificar con la «ciencia»; vale decir: el conocimiento verificable y/o falsable en virtud de esas experiencias públicamente controladas y repetibles que denominamos «experimentos»; experimentos que someten a prueba hipótesis que, caso de ser (parcialmente) corroboradas, pasan provisionalmente a engrosar ese depósito secular de conocimientos que sus defensores tienden a considerar como progresiva, venturosa e indefinidamente acrecentable. Dicho en otros términos: *epistéme*, para nosotros, aunque siempre en nuestro sentido, hace referencia a lo mismo que ya hacía referencia para Aristóteles: a la verdad[1]. Qué haya de entenderse en cambio, hoy y ahora, por «verdad» es cuestión muy distinta (y por cierto que disputada). Como también lo es, obviamente, que (contra el criterio aristotélico) dicha *epistéme* sea el único medio posible de alcanzar la verdad.

1. *Ética nicomáquea*, VI, 3, 1139b 13 ss. Sobre cuestiones relativas a «epistemología» y «significado/verdad» merece la pena consultar: Nicolás y Frápolli (1997); Valdés Villanueva (1991); Dancy y Sosa (1992).

Quien dice, hoy, «-logía» dice «ciencia de...». Y es que en ese sufijo nuestro comparece, como es obvio, el *lógos* griego y, con él, eso que Aristóteles hubo una vez de atribuirle, en el *Perì hermeneías*, a título de definición: que es, como el nombre (*ónoma*) y el verbo (*rêma*), voz significativa (*phonè semantikè*); pero voz que, a diferencia de aquéllos, consta de partes igualmente significativas, al menos como enunciación (*phásis*)[2]. El reino del *lógos*, por tanto, no parece otra cosa que el reino del sentido, el reino mismo de la significación. Sólo que «significativo», para nosotros, quizá no sea en realidad, de nuevo, sino «lo científico», esto es: aquella interpretación del *lógos* helénico (del proponer —hablar— y proyectar —discurrir— con que se acopla y ajusta eficazmente lo disyunto y disperso; del colegir —juntar y deducir— tanto noético como verbal), aquella interpretación, digo, que parece no tener en cuenta, entre las muchas formas posibles de dar cuenta, más que ese concreto ordenamiento y articulación de los elementos en juego que, cuando es contable, computable y calculable, casi automáticamente solemos dar por «racional». Y como antes: que sea posible o no recuperar un sentido más amplio de dicha «racionalidad», superando el carácter estrictamente mecánico-calculador del decurso lógico para, como veremos, abrirlo a formas más flexibles de logicidad, es uno de los caballos de batalla de la filosofía actual.

Quien dice «religión» utiliza, lo quiera o no, un término romano, latino, y, en consecuencia, dice «devoción», «piedad»: aquel común, y casi inaprehensible, vocablo con que venimos a designar las múltiples formas de eso que los romanos denominaron *pietas*: la atención respetuosa hacia un(os) Algo(s) tan diversamente efectivo(s) como diversamente experienciado(s) que, en cualquier caso, nos supera(n) y abruma(n), o nos consuela(n) y conforta(n); todo ello, desde cualquier punto de vista (incluido «todos») y en cualquier grado pensable (incluido «el último»). «Religión», si un concepto así fuese posible, designaría, pues, algo así como el conjunto de los comportamientos y actitudes, rituales y ceremonias, escrituras y relatos, ejemplos y tradiciones, prescripciones y dogmas, instituciones y creencias, doctrinas y prejuicios, supersticiones y concepciones del mundo, etc., que merezcan el calificativo de «religiosos». Sólo que *religiosus* signi-

2. Aristóteles, *Sobre la interpretación*, 4, 16b 27-28. Cito por la trad. de M. Candel Sanmartín, *Tratados de Lógica (Órganon)*, II, Madrid: Gredos, 1988, p. 41.

ficó, ante todo, «escrupuloso», «reverente», «atento», «preocupado»... en relación, claro está, siempre primaria, aunque no exclusiva, con lo relativo al culto[3]. En el ámbito de lo religioso, y por oposición a la conducta habitual de la vida, rige, pues, una nota de especificidad, por no decir excepcionalidad, similar a la que se detecta, por relación a sus propios opuestos, tanto en el campo de la *epistéme* como en el campo del *lógos*: decir «religioso», en efecto, es tanto como decir «consciente (en extremo) del valor y la significación de los actos», y (*pace* el doctor Freud, de Viena) sería al menos defendible que un predicado así podría convenirle muy bien a toda conducta «real» o «auténticamente» «humana»; sólo que aquí, como en los supuestos anteriores, parecemos tropezar, insisto, con ese índice de excepcionalidad que proviene de una determinada cualificación de los objetos temáticos; la relevancia que da a semejantes manifestaciones humanas el encontrarse rodeadas de un halo de respeto, de sobrecogimiento, muy propio de quien, mediante ellas, cree comparecer desnudo ante un poder o unos poderes que le transcienden y abruman, bien con su omnisciencia, bien con su omnipotencia o su inapelabilidad[4].

3. Es el sentido canonizado ya en su día por Cicerón: *Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo ut elegantes ex eligendo, ex diligendo diligentes. His enim in uerbis omnibus inest uis legendi eadem quae in religioso* (Por otra parte, a quienes volvían a tratar con diligencia y —por así decirlo— releían todo lo referente al culto a los dioses, se les llamó «religiosos», de «releer», como «elegantes» de «elegir», «diligentes» de «mostrar diligencia» e «inteligentes» de «mostrar inteligencia», porque en todas estas palabras se alberga el mismo sentido de «recoger» que se halla presente en «religioso», *De natura deorum*, II, 28, 72; cito por la trad. de Á. Escobar: *Sobre la naturaleza de los dioses*, Madrid: Gredos, 1999, p. 218).

4. Es el «otro» sentido del término, defendido de preferencia, como se sabe, por los autores cristianos, como Tertuliano o Lactancio. Es este último, en especial, quien firma (contra Cicerón) un texto celebérrimo: «Dijimos que el término religión significa atadura de piedad, ya que Dios ata al hombre a sí mismo y le ata con la piedad, ya que debemos servirle como señor y complacerle como padre» (*Instituciones Divinas*, IV, 28; cito por la trad. de E. Sánchez Salor, Madrid: Gredos, 1990, vol. 2, p. 92). Una discusión clásica de la cuestión, en E. Benvéniste (1983: 399-411). Como se sabe, Benvéniste se decanta decididamente por la versión ciceroniana. A mi juicio, las diferencias filológicas no deberían empañar aquí la esencial compatibilidad conceptual de ambas posibilidades de interpretación. Sobre el concepto ofrecido de religión como comparecencia ante el absoluto, cf. K. Kerényi, *La religión antigua* [1952] (trad. M.ª P. Lorenzo y M. León Rodríguez), Madrid: Revista de Occidente, 1972.

Quien diga, pues, «epistemología» dirá razón de saber, y bajo ello se entenderá, hoy, «discurso científico-lógico sobre la ciencia», «ciencia de la ciencia», «exposición razonada del saber racional». En consecuencia, «epistemología de la religión» vendrá a significar, en este contexto, «examen racional de la racionalidad de la religión». Se dirá, y con razón, que las fórmulas en cuestión son lo suficientemente amplias como para que puedan ser suscritas, en su pura formalidad, por defensores de una concepción no estrictamente lógico-cientificista del conocimiento o de la razón. Se dirá, y con razón, que no sólo los grandes representantes del idealismo alemán habrían de figurar entonces en la nómina de los que han tenido algo que decir a cuenta de religión y religiones, sino que hoy, además, un discurso acerca de «epistemología y religión» deberá contener inexcusablemente, so pena de renunciar a la vocación de universalidad ínsita tanto en el término «religión» como en el término «epistemología», referencias a la riquísima tradición al respecto procedente de culturas no-occidentales. Y lo primero sin duda es cierto, aunque aquí no pueda tener —por exclusivas razones de espacio— el desarrollo que merece. En cuanto a lo segundo..., la objeción sería muy justa, y el firmante de estas líneas sería el último en negar su plausibilidad. ¿Cómo olvidar, por ejemplo, por limitarme a aludir a un enorme campo de trabajo, elaboraciones interpretativas como las construidas en Oriente al socaire de sus devociones? Con todo y con ello, me parece que el investigador no sólo prudente, sino también consciente de sus limitaciones y atento, como hemos visto, al simple étimo de sus vocablos, hará bien en restringir por el momento sus consideraciones al horizonte de la relación entre la(s) perspectiva(s) epistemológica(s) y *una* religión muy determinada, la religión de cuantos, para bien o para mal, han gestionado y gestionan su relación con lo divino en alguna de las lenguas que tienen y han tenido, a su vez, trato íntimo, con la ciencia y/o la filosofía. Y es que, con todo y con ello, sigue siendo cierto (desgraciadamente cierto para mí, nada se vea aquí de eurocentrismo o logocentrismo) que el término «epistemología» viene vinculado, casi inevitablemente vinculado, a la específica interpretación mencionada del concepto de «saber»: una interpretación, hoy dominante en casi todo el planeta, que vino a desarrollarse en cercanía, primero, al politeísmo de griegos y romanos; y que, más tarde, y con relativa continuidad, se practicó bajo el manto del monoteísmo judío, cristiano o musulmán. Una interpretación del saber, perdónese

la insistencia, que sin duda podrá acomodarse bien a las que en otros momentos culturales hayan podido hacerse al amparo de otros dioses, pero cuyo certificado de nacimiento, y en cierto modo toda su vida, viene emparentado, nos guste o no, con invocaciones que fueron, en primer lugar, a Apolo y que más tarde, no pocas veces, acabaron por dirigirse a Jesús de Nazaret, confesado como Salvador.

Bajo estos supuestos, por epistemología de la religión habrá de entenderse análisis razonado de la validez de los fenómenos religiosos, evaluación crítica de sus (distintas) pretensiones cognitivas. Fórmula harto genérica en la que, además, por «fenómenos religiosos» podrá entenderse bien *a*) el mero aspecto «subjetivo» que los mismos presentan (supuesto en el que la epistemología en cuestión no querrá probablemente hacerse cargo sino de la relativa plausibilidad de los hechos de «creencia», «actitud» o «convicción» religiosa de los autodenominados «creyentes»), bien *b*) el aspecto «fáctico» o de (posible) «realidad» de los «objetos» de esas actitudes, asertos, sentimientos, etc. (en cuyo caso nuestra ciencia orientará sus miras a la dilucidación de la existencia o la objetividad, de semejante(s) objeto(s), discutiendo, por ejemplo —ejemplo privilegiado—, la validez o invalidez de esas llamadas pruebas de la existencia de Dios cuya historia, de Anselmo hasta Gödel, recorre la historia entera de la reflexión).

II. EPISTEMOLOGÍA, CIENCIA Y CREENCIA

Dicho brevemente: nuestra tarea consiste en, pertrechados con el arsenal epistémico, tratar de responder a la pregunta ¿hay algo de «científico», vale decir, de «críticamente justificable», en la religión? Aquí se impone una precisión más: si por «religión», ahora, entendemos «teología» (vale decir, el intento de exponer, de forma articulada y sistemática, los contenidos cognitivos de una determinada fe), la respuesta es que, desde luego, es perfectamente posible defender que los edificios teológicos ostentan los caracteres de propositividad, coherencia y controlabilidad que les otorgan estatuto científico (cosa que les permitiría un acceso cognoscitivo *directo* a las religiones e *indirecto* al objeto de las mismas, «Dios»: Pannenberg, 1981: 334 ss.). (Lo mismo se diga, y con mayor motivo aún, de los enunciados pertenecientes a los cuerpos teórico-cognoscitivos representados por la filosofía, la fenomenología, la sociología o la historia de la reli-

gión —o religiones—)[5]. Pero es claro que no es éste el aspecto, por lo demás tan exquisitamente académico, que incendia desde el principio un enunciado como el que analizamos. Muy al contrario. Bajo su inocente apariencia, un enunciado como «epistemología y religión» no parece aludir al problema de si ciertas disciplinas, las teológicas, merecen o no el marchamo de «científicas», sino, más bien, a un conflicto inveterado y nada erudito, tan brumoso de perfiles como inquietante y popular; un conflicto que no enfrenta entre sí a las ciencias, sino a sus contenidos; no un conflicto entre metalenguajes y teorías, sino entre lenguajes y creencias: el sempiterno conflicto entre «razón» y «fe». Un conflicto que también puede ser expresado de otros muchos modos —en otros vocabularios, desde otras perspectivas— aunque siempre medie entre los términos ese ambiguo «y» de la discordia concorde que lo que parece preludiar, ante todo, es la lamentable serie de confrontaciones y anatemas mutuas que, en efecto, han venido salpicando la historia entera de su relación: «ciencia» y «religión», «razón» y «autoridad», «Dios de los filósofos» y «Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob», «laboratorio» y «monte Horeb», «Voltaire» y *L'infâme*, «naturaleza» y «gracia», «inferencia» y «revelación», «inmanencia» y «trascendencia», «ilustración» y «prejuicio», «autonomía» y «servidumbre», «cuerpo» y «espíritu», «experiencia» y «texto», «librepensamiento» y «tradición», «Atenas» y «Jerusalén»..., por no decir ya, en una fórmula enormemente inquietante, «Dioniso» y «el Crucificado». La tumultuosa historia evocada por estas parejas de términos aclara muy bien, me parece, cuál es el ámbito real de la confrontación que nos ocupa: al epistemólogo, por lo común, no le preocupan tanto los puros enunciados *teológicos*, vale decir, los puros enunciados metalingüísticos *acerca de* la religión, cuanto los enunciados propiamente *religiosos*, las proposiciones taxativas que afirman bien la realidad de lo Numinoso, bien la creencia en su efectividad.

Ahora bien, es obvio que, formuladas así las cosas, la respuesta que se dé al conflicto en cuestión estará en estrecha dependencia del tipo de epistemología que cada uno esté dispuesto a mante-

5. Cf., por no dar más referencias que las imprescindibles: Gómez Caffarena y Martín Velasco (1973); Eliade (1974; 1978-1980-1983); Fierro (1979); Weber (1983); Peterson *et al.* (1991); Gómez Caffarena y Mardones (1992-1993); Romerales (1992); Diez de Velasco (1995; [3]2002); Quinn y Taliaferro (1997).

ner. Y no menos obvio es igualmente que el puro hecho de haber formulado la relación en términos de «conflicto» abona la idea de que, por lo general, la posición epistémica dominante (ahora y a todo lo largo de su historia), la posición epistémica por así decir «heredada» es aquella que, al socaire de los conceptos «intransigentes» de ciencia y de racionalidad anteriormente presentados, tiende a negar, en principio, cualquier género de racionalidad tanto a la creencia religiosa cuanto a los objetos de la misma. En la medida, en efecto, en que por «epistémico» se entienda —bien por razones conceptuales, bien por la propia tradición a que parece responder un vocablo creado en realidad en el siglo XIX— algo así como «desmitificador», «ilustrado» o «crítico», y todo ello en virtud de haber adoptado una interpretación «positivista», «empiricista» o «sensualista» (las tradiciones son aquí muy ricas, y el lector sabrá rellenar por sí mismo los huecos que se sugieren), una interpretación más o menos «materialista» del sentido del conocimiento, su fundamento y sus límites, en esa medida, digo, resulta casi obligado concluir que, en principio, no hay fundamento epistémicamente defendible ni para las experiencias subjetivas que embargan a los creyentes de emoción, ni para aceptar la realidad de Eso avasallador, pero indecible, cuyo nombre es impronunciable, e invisible su faz, pero cuya gloria cantan sin cesar los cielos. Naturalmente, me refiero con todo ello a esa larga —y en absoluto simplificable— tradición de «crítica positivista de la religión» (revelada o natural), o de «sometimiento de la fe al tribunal de la ciencia» (empírico-racional), que partiendo convencionalmente, en nuestro ámbito, pongamos que de Jenófanes, y pasando a través de escépticos, libertinos, agnósticos y todo tipo de espíritus fuertes, alcanzaría quizá su formulación más clara en ciertos *dicta* del Carnap de los años treinta del siglo pasado, en los más feroces días del reinado del principio de verificabilidad (y su reducción de lo metafísico-religioso al desván de lo emotivo). El texto es algo largo, pero vale la pena citarlo por lo que tuvo y tiene de ejemplaridad:

> La palabra «Dios» es otro ejemplo. Haciendo caso omiso de la variedad de empleos que ha tenido en tantos órdenes, podemos distinguir sus usos lingüísticos a través de tres contextos distintos, de tres situaciones históricas que incluso llegan a coexistir parcialmente en el orden temporal. En su uso *mitológico* la palabra tiene un significado claro. En ocasiones ella misma —o los términos equivalentes en otros lenguajes— es utilizada para

> designar a seres corpóreos que están entronizados en el Olimpo, en el Cielo o en los Infiernos y que se hallan dotados en mayor o menor grado de poder, sabiduría, bondad y felicidad. [...]
>
> Por el contrario, en su uso lingüístico *metafísico* la palabra «Dios» designa algo que está más allá de la experiencia. El vocablo es deliberadamente despojado de cualquier significado relativo a un ser corpóreo o a un ser espiritual que se halle inmanente en lo corpóreo, y como no se le otorga un nuevo significado deviene asignificativo. [...]
>
> El uso *teológico* de la palabra «Dios» se sitúa entre el uso mitológico y el metafísico. [...] Algunos teólogos tienen un concepto de Dios claramente empírico (esto es, mitológico, de acuerdo con nuestra terminología). En este caso no nos hallamos ante pseudoproposiciones, pero la desventaja para el teólogo consiste en que, de acuerdo con esta interpretación, las proposiciones de la teología son empíricas y, por lo tanto, quedan sujetas a las decisiones de la ciencia empírica[6].

Se dirá —y de nuevo con razón— que todo esto es ya agua pasada, y que si un día pudo confiadamente pensarse que la fe religiosa no podría pasar esa «prueba de la ciencia» que aquí se postula, lo cierto es que quizá no esa «ciencia» en cuanto tal pero sí muchísimos científicos han seguido y siguen, pese a todo, declarándose creyentes a título —o no— personal (Fernández-Rañada, 1994). Se dirá, además, que ni el positivismo lógico, ni en general ninguna forma de empirismo son ya lo que fueron: no, desde luego, desde el momento en que no sólo la «concepción heredada» de la ciencia ha sufrido sin total éxito los embates de la crítica popperiana, kuhniana o feyerabendiana, sino que las más recientes «filosofías de la ciencia» abren declaradamente sitio en sus proposiciones a cuestiones de axiología no estrictamente epistémica que poco espacio habrían tenido en discursos como los de antaño, rígidamente sometidos al postulado weberiano de mantener a la ciencia *wertfrei*, «libre de valor» (Echeverría, 1995).

(Por lo demás, ni siquiera la famosa reducibilidad de las proposiciones con sentido a proposiciones susceptibles de presentar unas credenciales epistémicas adecuadas, en términos de señalar qué procedimientos sensatos de comprobación, verifica-

6. R. Carnap, «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje», en A. J. Ayer (comp.), *El positivismo lógico* [1959] (trad. de L. Aldama *et al.*, México: FCE, 1965, pp. 66-87 (el texto, en pp. 72-73).

ción o corroboración convencerían a todos de su particular estatuto con respecto a [un cierto grado de] la verdad, ni siquiera esa reducción, digo, tiene por qué esperar a las sucesivas correcciones del principio inicial fuerte de verificabilidad que la historia de la epistemología ha venido conociendo, incluida su transmutación popperiana en principio de falsabilidad: porque es racionalmente plausible defender que la fe, especialmente en lo que tiene de esperanza escatológica, alude a cuestiones de hecho que *el creyente* podrá perfectamente verificar en su experiencia *post mortem* —aunque naturalmente no vaya a ocurrir así, en buena lógica cristiana, con el incrédulo[7].)

Seguirá argumentándose que no en balde el texto citado de Carnap tiene la fecha que tiene: y es que responde, en efecto, a aquel primitivo ambiente vienés de monoteísmo lingüístico que bien pronto habrían de barrer el «segundo» Wittgenstein y sus discípulos, cuyo politeísmo en materia de lenguaje, abriendo campo a la pluralidad de los juegos de lenguaje —y de sus correspondientes formas de vida— habría de levantar por fin el veto a la posibilidad de hablar con «lógica» (con la «lógica» particular de cada uno de dichos juegos, emparentados entre sí por un cierto aire de familia) sobre objetos tan vergonzosamente «metafísicos» como el Dios del que habla Carnap. Y acaso, para finalizar, se cierre el discurso recordando cómo las denominadas (y denostadas por acientíficas) «ciencias del espíritu», en sus muy distintas formas, hubieron en su momento de contraactar, de la mano especialmente de una hermenéutica «universal» (piénsese en *Verdad y método*), defendiendo no sólo lo peculiar (y respetable) de sus particulares procedimientos de investigación, sino, más aún, lo omniabarcante de un principio general de *hermeneía*, de comprensión, del que, ahora, la explicación empírico-científica vendría a ser únicamente un caso particular. Nada de ello es incierto, pero además hay que añadir que ni siquiera esto es seguro: que ninguna interpretación razonable de la ciencia empírica pueda representar otra cosa que un desafío mortal a la creencia religiosa. Cabe, en efecto, suministrar no pocos ejemplos que contradicen semejante fe. Me limitaré a mencionar un hecho bien conocido: equivocados o no en sus expectativas, tanto el pragmatismo de William James como el pragmaticismo de Charles Sanders Peirce vinieron a autocomprenderse, en su día, como filosofías es-

7. J. Hick, «Teología y verificación», en Romerales, 1992: 101-125.

trictamente vinculadas al proceder científico, a su intención y sus logros; y en modo alguno cabe decir, pese a ello, que ni uno ni otro cerraran así la puerta a la viabilidad de una mirada abierta a la trascendencia (Pérez de Tudela, 1988). Al contrario: muy específicamente en el caso de James (por no citar a Peirce, para quien nuestra capacidad de obtener conocimiento a través de la investigación científica constituye una prueba concluyente de que nos es posible captar, fragmentaria pero seguramente, el pensamiento mismo de Dios), el pragmatismo aporta su propia defensa de la validez de la ecuación «utilidad = veracidad» para hacer notar que, si es posible demostrar la superioridad, en el sujeto, de los efectos de la creencia sobre los efectos de la incredulidad, hay fundamento más que suficiente para abrazar con confianza el partido de la religión. Por decirlo en breve: «Según los principios pragmatistas, si la hipótesis de Dios actúa satisfactoriamente, en el más amplio sentido de la palabra, es verdadera»[8].

III. EPISTEMOLOGÍA, RAZÓN Y RELIGIÓN

De formas que, por lo tanto, no tienen nada de históricamente unívoco: la cuestión de lo religioso ha venido a vincularse con la cuestión de la racionalidad, y más específicamente, de la racionalidad denominada «científica». No es por tanto sorprendente que, con el paso de los tiempos, la pregunta por la «justificación» de la creencia —o más bien su respuesta— haya variado sustancialmente, conforme la noción de «creencia» *tout court* se ha ido desvinculando cada vez más de la de creencia «científica» (con respecto a la cual, como hemos visto, también iban relajándose progresivamente los estándares de aceptación). Dicho en otros términos: no tiene nada de sorprendente que el verdadero renacimiento de la teología filosófica (de corte, a veces, muy clásico: cf. Peterson *et al.*, 1991) a que se viene asistiendo en los últimos años (así como, en general, de los estudios de filosofía de la religión), haya venido a producirse, como mínimo, en paralelo a las tendencias epistemológicas que pretenden sustituir el paradigma fundacionalista por posiciones de tipo anti-fundacional. La teología filosófica, en efecto, no sólo parece haber superado el positivismo lógico, sino hasta la propia tolerancia aparente-

8. W. James, *Pragmatismo* [1907] (trad. L. Rodríguez Aranda), Buenos Aires: Aguilar, 1954, p. 227. Cf. también James (1986).

mente ínsita en el (aceptemos la denominación propuesta por Nielsen) «fideísmo wittgensteiniano»: y algo de lo más interesante que en ella se viene haciendo en los últimos años se cobija no sólo bajo el nombre, pongamos por caso, de Richard Swinburne (1979a, 1979b, 1981), sino, sobre todo, bajo los de Nicholas Wolterstorff, Alvin Plantinga y William Alston (cf. Bibliografía, en especial Plantinga y Wolterstorff, 1983), autores a los que de ordinario se adjunta, profesores como fueron los dos primeros, y durante mucho tiempo, en el Calvin College, el membrete identificador de «epistemólogos reformados». Con ellos, en efecto, lo religioso vuelve con todo rigor a escena por entre las ruinas de eso que fue, en tiempos, el majestuoso edificio del «fundacionalismo clásico» (vale decir: de aquella comprensión normativa de los sistemas de creencias —o conocimientos— que, guardando fidelidad a una viejísima metáfora arquitectónica, obligaba a justificar todo contenido plausible de comocimiento, inductiva o deductivamente, mediata o inmediatamente, en un conocimiento o creencia anterior ya justificada, hasta alcanzar los basamentos mismos del sistema en forma de ciertas creencias o conocimientos que siendo autoevidentes (del tipo de las tautologías, o de las proposiciones elementales de la matemática) o incorregibles para el sujeto (del tipo de las correspondientes a la evidencia sensorial inmediata, tanto realista y antigua [«hay un árbol ahí delante»] como fenomenista y moderna [«me parece ver un árbol ahí delante»: Plantinga, 1992: 244-246], y por tanto indiscutiblemente ciertos para dicho sujeto, ya no necesitan ulterior justificación: de creer a Plantinga [A. Plantinga, 1997: 384], el sueño mismo de «esas torres gemelas de la epistemología occidental, René Descartes y John Locke», pero a cuya progenie pertenecen también Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Leibniz y Roderick Chisholm). Y es que, si la caída de esas torres gemelas del fundacionalismo habría dado necesariamente paso a nada menos que a una liberalización en la exigencias de fundamentación de las creencias, haciendo perfectamente razonables creencias para las que, al menos, *no* hubiese razones de peso en contra (y Plantinga, como se sabe, ha luchado como pocos por deshacer la tradicional objeción al teísmo en términos de «la presencia del mal en el mundo» apelando expresamente a la idea de libertad: Plantinga, 1974), entonces, digo, el camino parece despejado para sentirse epistémicamente justificado al creer en ese Dios tradicional de los monoteísmos, «an almighty, all-knowing, wholly benevolent and loving inmaterial person [...] who has created the world,

created human beings in his own image, and continues to act in the world by way of providential care for his creatures» (Plantinga, 1997: 383).

La razón que se aduce es de carácter muy general (y profunda, a mi juicio): para la epistemología reformada, y contra lo supuesto por el fundacionalismo, sencillamente no es verdad que el conjunto de las proposiciones que forman parte del sistema de creencias de un individuo a título de básicas —esto es, de proposiciones que se *saben*, pero sin que ese saber se apoye en el conocimiento de otras proposiciones— esté (y *deba* estar) constituido *únicamente* por proposiciones autoevidentes, o incorregibles para ese individuo. Surgen aquí, en efecto, dos objeciones de fondo: *a*) ¿cómo podemos saber con tanta seguridad como presume el fundacionalista que las proposiciones autoevidentes, o incorregibles, son efectivamente así?; y *b*) ¿qué es lo que garantiza, a su vez, la evidencia o la incorregiblidad del propio principio fundacional?, ¿es incorregible, quizá, o acaso autoevidente? Supongamos que no (y un epistemólogo reformado siempre estará dispuesto a admitir que no): contra lo supuesto por el fundacionalismo, entonces, el número de creencias que un sujeto está dispuesto a admitir *a la manera de* una creencia básica (y que, en realidad, *no* tiene obligación epistémica alguna de *no* admitir; o que, incluso, *no* puede en modo alguno evitar tener), por más que no sean ni incorregibles ni autoevidentes, es en verdad muy alto y abarca en realidad conjuntos tan aparentemente triviales como el de las simples creencias perceptivas, de la memoria o de adscripción de estados mentales a un tercero. Esas proposiciones, que conocemos *in the basic way*, aun siendo conocidas sin apelación a otras creencias, no carecen de fundamento, se saben de manera inmediata y están perfectamente *justificadas* con arreglo a las *experiencias* del sujeto y a las circunstancias en que se producen. Ahora bien: ¿qué impide, aceptado ese concepto liberal (o realista) de «justificación epistémica», incluir la creencia en Dios (o más exactamente la creencia en las *operaciones* y *atributos* divinos, creencia sobre cuya base se apoyará a renglón seguido, con autoevidencia, la creencia en Dios) entre las creencias «propiamente básicas», entre las creencias que forman parte, a título legítimo, y sin necesidad alguna de acudir a argumentaciones racionales, de los fundamentos mismos del sistema de creencias de una persona?

La epistemología reformada, por tanto, parece librar racionalmente al teísmo del «imperalismo intelectual» (Plantinga,

1992: 259) del fundacionalismo. El peligro en este caso, también para el propio teísmo, es que, como se ha señalado justamente, este liberalismo epistémico no sólo parecería dejar fuera de la teoría a quienquiera que no tuviera la aludida «experiencia-en-circunstancias-apropiadas-de-Dios» defendida por Calvino, sino que hace que «casi cualquier creencia sea racionalmente aceptable como básica, por ejemplo, sin necesidad de fundamentarla con argumentos; y eso es mortífero» (Romerales, 1992: 43). Sabido es que el propio Plantinga ha encarado este contra-argumento y ha tratado de mostrar (en una curiosa reedición de la polémica Anselmo-Gaunilo) la diferencia que, pese a todo, correría entre creer en la existencia de «la Reina de las Nieves» (es su ejemplo) y «Dios». Pero es cierto que lo hace apelando a *a*) un principio de inducción para la constitución de los criterios de basicalidad cuya propia fundamentación dista mucho, hoy en día, de ser plenamente satisfactoria, y *b*) una apelación a nuestra tendencia natural, dice, a ver la mano de Dios en el mundo que nos rodea, que sí me parece sustancialmente liberal —pero, por lo mismo, letal para su defendido, el teísmo—. Tanto en el caso de la inducción (un viejo amigo de los argumentos pro-teístas: «todos los pueblos...») como en el caso de la «tendencia natural» a leer el mundo en términos de actividad sobrenatural, no se hace apelación, en último término, sino a otra vieja amiga, también, tanto de la teoría del conocimiento como de la propia religión: la experiencia, la irrefragable *autoridad* de la experiencia que ya por eso mismo, por esa autoridad suya a la que también apela la creencia, parece ostentar de suyo la última e irrecusable credencial de fiabilidad. Sólo que ¿cómo diferenciar, a su vez, entre las distintas autoridades que acaso puedan entrar en liza?, ¿qué habría de ocurrir con aquel a quien su «tendencia natural» empujase autoritativa y, por tanto, autorizadamente en dirección opuesta a la creencia? Me viene a la memoria —no pretendo que como argumentación— un pasaje famoso del padre del pragmatismo, el ya mencionado Charles Sanders Peirce. Discurría éste, allá por 1877, sobre los procedimientos (cuatro, en su opinión) a que ese animal «imperfectamente lógico» que es el hombre puede acudir a la hora de conseguir ese resultado, vital para su supervivencia, que es *the fixation of belief*, la fijación de la creencia. Y discernía, antes de llegar al único puerto seguro constituido por *the method of science*, al menos otros tres, en orden creciente de respetabilidad: el método de tenacidad, el método de autoridad y —ahora nuestro tema— el méto-

do *a priori*: el método (¡qué casualidad!) por el que nos vemos llevados a creer aquello que «las preferencias naturales» nos impulsan a creer... ¿Dónde? En arte y en metafísica, responde Peirce: cuestiones en las que en última instancia, por tanto, la investigación racional tiende a dejarse llevar por el *gusto* (*taste*), cerrando así la puerta a la deseada universalidad del conocer. Y es que en términos de «gusto», en términos de la preferencia natural a la que cada individuo se vea irresistiblemente llevado, ¿cómo no convertir el *estilo*, la irresistible coacción del estilo, en árbitro final..., no diré que sólo de la elegancia, sino de las cuestiones también epistémicas, por no decir de las ontológicas? Hace algún tiempo, un pensador ditirámbico meditó sobre estos temas, inquietantes como pocos. Se llamaba Friedrich, Friedrich Nietzsche, y de sobra se conoce a qué conclusión —tan fundada entonces, por lo demás, como otras— hubo de llevar su meditación sobre las tendencias de su gusto:

> *Contra el cristianismo*. Lo que ahora se pronuncia en contra del cristianismo es nuestro gusto, ya no nuestros argumentos[9].
>
> Él contrariaba el gusto de mis oídos y de mis ojos, no quisiera decir nada peor sobre él. [...] ¡Demasiadas cosas se le malograron a ese alfarero que no había aprendido del todo su oficio! Pero el hecho de que se vengase de sus pucheros y criaturas porque le hubiesen salido mal a él — eso era un pecado *contra el buen gusto*.
> También en la piedad existe un buen gusto: *éste* acabó por decir «¡Fuera *tal* Dios!»[10].
>
> Para el espíritu libre, para el «devoto del conocimiento» — la *pia fraus* [mentira piadosa] repugna a su gusto (a *su* «devoción») más aún que la *impia fraus* [mentira impía]. De aquí procede su profunda incomprensión frente a la Iglesia, a la que considera, pues él pertence al tipo «espíritu libre» — como *su* no-libertad[11].

9. F. Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, § 132 (trad. y prólogo de Ch. Crego y G. Groot), Madrid: Akal, 1988, p. 165.

10. F. Nietzsche, «Jubilado», en *Así habló Zaratustra*, IV (trad. de A. Sánchez Pascual), Madrid: Alianza, 1972, pp. 350-351.

11. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 105 (trad. de A. Sánchez Pascual), Madrid: Alianza, 1972, p. 98. Sobre esta cuestión, cf. P. Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo* (trad. de E. Rodríguez Navarro), Madrid: Cristiandad, 1982, pp. 446-447.

IV. EPISTEMOLOGÍA Y VERDAD

Como quiera que se aborde la cuestión, por tanto, el desafío que la epistemología plantea a la religión es, una y otra vez, el mismo: la posibilidad que ésta tiene, o no, de justificar su verdad, la verdad de sus materiales. En ese sentido, el material de estudio que el hecho religioso ofrece a la epistemología es amplísimo: de la creencia a la emoción pasando por el relato, la exhortación, el himno, la alegoría, el símbolo, la norma de comportamiento o la visión: fenómenos cognitivos, todos ellos, con cada uno de los cuales viene a entrar en juego una pretensión a la verdad. Y bien es cierto que por tanto, y siempre según mi juicio, la solución que se aventure dependerá del concepto de verdad que acepte o maneje cada investigador. Hubo así un tiempo en el que concepciones muy determinadas de lo epistémicamente aceptable vinieron a echar por tierra las pretensiones *teóricas* de las denominadas «pruebas de la existencia de Dios», de los argumentos teleológico, ontológico, cosmológico, por el designio, por el consentimiento universal..., o la propia prueba una vez esbozada por Peirce (el «argumento olvidado») en términos de «Dios» como producto natural de la actividad de algo así como ese libre vagabundeo intelectual que él denominó *Musement* (Peirce, 1996). En términos meramente fácticos, el historiador de la filosofía sabe perfectamente hasta qué punto esas condenas no han impedido, ni mucho menos, la constante renovación de los esfuerzos por fundamentar de modo lógico (uno de los últimos, como se sabe, el que Gödel hubo de incluir en una de las «cartas teólogicas» a su madre, curiosa reformulación de la prueba leibniziana por los grados de perfección [Wang, 1991: 167-168]). Ese mismo historiador, y más si está atento a ciertos derroteros últimos de la lógica y la epistemología, es consciente de cómo ciertas propuestas lógicas en defensa de la paraconsistencia (vale decir, de los enfoques que admiten, en ciertos contextos lógicos, la presencia de la contradicción), han venido a ofrecer la posibilidad de entender ciertos discursos tenidos por «paradójicos» de un lenguaje, el religioso, que tantas veces ha sentido la necesidad, puesto que trata, ante todo y sobre todo, del infinito, de apelar a la «coincidencia de los opuestos», cuando no, directa o indirectamente, a la contradicción (Peña, 1993). Y es que, si difícil resulta fundamentarla, más difícil resultaría aún, me parece, renunciar a eso que el mismo Gödel definió una vez, con enorme sencillez y potencia, como «la concepción teológica del mundo», es a saber:

«la idea de que el mundo y todo lo que hay en él tienen sentido y razón de ser, y en especial una grande e incuestionable importancia» (Wang, 1991: 296). Porque *ésa* es también, a mi juicio, una lectura posible de la «fe» *filosófica* original, la confiada creencia en la omnímoda *inteligibilidad* del mundo (entiéndase como se entienda este término en cuestión). Algo así como la «verdad» de la religión, por tanto, dependerá sin lugar a dudas del concepto de verdad con que se cuente; y cuanto más «flexible» y «pluralista» sea nuestra epistemología, tanto más posibilidades habrá de abrir hueco a una postulación general del «sentido», de la «comprensibilidad» (o incluso «explicabilidad») del mundo que, como acabamos de ver, puede ser leída en unos términos, los teológicos, perfectamente compartibles por no pocas filosofías.

Ahora bien: la relación que así se establece entre lo epistémico y lo religioso, como de suyo ya se apunta en esta última posición, en modo alguno debe entenderse, creo, como asimétrica. Al contrario: tengo para mí que la relación de marras es más bien simétrica, y que la hipótesis religiosa plantea a la epistemología desafíos que nada tienen, *epistemológicamente hablando*, de banales. No se trata sólo, en efecto, de que —como desde el principio se apuntó— estemos ante tradiciones paralelas, cuya constante pugna histórica apenas logra enmascarar un extraño lazo de dependencia. (Y es que ambas, en cierto sentido plausible, vienen a aspirar a lo mismo, y de ahí lo inevitable de una relación que ha conocido todas las formas posibles, del conflicto a la conciliación pasando por la indiferencia[12].) Yo opino, ade-

12. De ahí que, a tantos intentos por señalar su incompatibilidad, se haya podido ofrecer siempre alguna forma de contrargumento. Puede aducirse así que mientras la religión mira al individuo, la ciencia lo hace a la especie, o a la (indefinida) comunidad de los que investigan. Pero también a ello podría muy bien hacer eco, en el otro campo, la distinción entre la salvación que afecta sólo al «resto» de Israel y la posibilidad de una «apocatástasis», una salvación universal... Se dice, además: la religión trata, justamente, de «salvar», mientras que la ciencia sólo quiere «comprender». Pero ¿quién dice que no hay también intentos de «salvación» (¡de los fenómenos!) en la ciencia? ¿Y no hay conceptos por así decir «originarios» en esta temática (*gnôsis*, *lógos*) que han sido utilizados indistintamente por filósofos, hombres de fe o personajes más o menos mixtos? ¿O cómo explicar si no figuras históricas como la de Nicolás de Cusa, los propios (padres) pitagóricos? En tercer lugar (y siguiendo una sugerencia ya anteriormente hecha en el texto): ¿no es común a ambas la pretensión de autoridad, y de autoridad última, una autoridad que remiten por igual a «la experiencia»? Con una fórmula modestamente provocativa: ¿tan seguros estamos de poder establecer qué diferencia de autoridad corre entre un enunciado skinneriano relativo al comportamiento de las palomas y un enunciado como «entonces me fue dirigida

más, que una religión como la cristiana representa, para una teoría digamos neutra del conocimiento, un verdadero enigma, ineludible y resistente. ¿O no cabe, por ejemplo, leer el Evangelio de Juan a la manera de un enorme acertijo epistémico —y también vital—? ¿De un auténtico rompecabezas, más o menos paradójico, que desafía o no a aceptar el testimonio de alguien cuyas palabras son tales que sólo se aceptarían si *él mismo* fuese la verdad —palabras entre las cuales se cuenta, no se sabe bien si «sin embargo» o «pese a ello», la pretensión justamente de ser él mismo la verdad—? ¿El testimonio de alguien que pide ser creído, en primer término, *él* —y creído en su afirmación de que, aun dando testimonio de sí mismo, «no está solo», sino que el Padre, con quien es uno, da igualmente testimonio de él—; pero, si no, por unas obras que son en realidad las del Padre —y téngase siempre en cuenta que, a lo que parece, creer en él es precisamente una de esas obras, obras que han de ser atribuidas a Dios[13]—? ¡Ahora bien: si algo pertenece por derecho propio al campo profesional de actuación del epistemólogo, es precisamente una propuesta relativa a la verdad!

Con su pretensión, pues, de exigir que se acepte, y que se acepte como posibilidad única de salvación, un testimonio como el citado, el cristianismo plantea un triple problema epistémico: ¿cabe aceptar la posibilidad de una *última* verdad?; ¿cabe aceptar que es así, y sólo así, como pueden concebirse las condiciones de dicha última verdad: en las palabras de alguien que es, a la vez, testimonio, testigo y testigo de sí?; y caso de contestar afirmativamente: ¿es razonable aceptar, o no, que semejante condición-de-verdad está real y únicamente encarnada en la persona, palabra y obra de Jesús de Nazaret? De estos tres interrogantes, si no me equivoco, sólo el tercero merece considerarse como específicamente «cristiano»; detrás de los dos primeros laten, en cambio, cuestiones de fundamentación que el teólogo bien puede compartir con el teórico del conocimiento (y que suelen también presentarse en otras muchas religiones). Nada impide, en efecto, respecto a la primera cuestión, contestar decididamente que sí:

la palabra de Yahvé en estos términos» (Jr 1, 4)? Una vez más: no doy por supuesta la contestación negativa; planteo lo que de desafío supone la pregunta *para cualquier posición epistémica*. Y añado: ello, con tanto más urgencia cuanto menos «finitista» sea la epistemología en cuestión. En efecto: cuando se atreven a dar el salto al infinito (Cantor), teólogos y filósofos parecen lidiar, lo quieran o no, con algo más bien común.

13. Jn 6, 29; 8, 13-18; 14, 11: 16, 32.

no en el sentido, quizá, de que haya una verdad última, pero sí, desde luego, y en aplicación de ese mismo razonamiento con que ya una vez el joven Aristóteles hubo de mostrar la imposibilidad de no filosofar (razonamiento que, como se sabe, hubo de conocerse luego con el nombre de *consequentia mirabilis*), sí en el sentido, digo, de que es aléticamente imposible escapar al principio de la verdad (o cognoscitivamente imposible escapar al principio del conocer). No en otro sentido, por ejemplo, argumentó Anselmo en el capítulo 18 del *Monologion*, y en tanto en cuanto no se añada al razonamiento que, por cierto, ya sólo eso garantiza la realidad de una concreta entidad, Dios, que «evidentemente» es la *summa veritas*, no veo nada criticable en la idea. Y tampoco hace falta ser cristiano (basta con ser estoico, de creer a Sexto Empírico), para defender que la Verdad, esto es, el conjunto de las cosas verdaderas, sólo es posible que se dé en el sabio[14]. Sólo la tercera de las preguntas, pues, abre cabalmente ese abismo de la decisión en el que, como a veces se dice, el creyente se ve en la tesitura de dar el «salto», o no, hacia el fundamento infundado, hacia la fe. Tampoco quiero decir, con ello, que sea entonces cuando la epistemología deba rendir sus armas y, retirándose discretamente, hacerle sitio al irrumpir de lo Sagrado; hasta para llegar a construir un concepto como el de «salto», y aun para sopesar las razones en pro o en contra de (la necesidad de) saltar, siguen siendo irrebatibles los derechos de la crítica, los derechos del *krínein*.

Nunca debe, pues, abandonarse, a mi juicio, el terreno de la justificación. Y lo que creo que, en extremos como el mentado de la relación pensamiento/fe, justamente han de extremarse las peculiaridades de una relación que ya por fin, y para terminar, me atreveré a definir como de, en su mutua independencia, mutua contaminación, *double bind*: tan pensante, me parece, es toda «fe» que valga la pena, como «religiosa» la correspondiente teoría del conocer. «Religiosa», vale decir: que aplique no ya al culto, pero sí al pensar y a su campo, esa escrupulosa *atención* que, como dijo una vez Malebranche, es la plegaria natural del alma; «religioso», como vimos, es el comportamiento respetuoso, escrupuloso, atento a la minucia. Tiene el sentido de un detenerse, de un volver sobre los pasos, de un repasar. De una infinita *deferencia* hacia aquello de que te ocupas. (Léase en un sentido

14. Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, II, VIII (intr., trad. y notas de A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego), Madrid: Gredos, 1993, p. 164.

mucho más sombrío: léase como «angustia», «preocupación», «cuidado», y veremos reaparecer esa rica corriente de interpretación que va de Heidegger a Agustín, y que, en otros contextos, tiende a ver «el miedo» en el origen de la religión...; pero no es de esto de lo que hablo.) El ánimo «religioso» *se detiene* para analizar *otra vez* los fenómenos, dispuesto siempre a obedecer algo así como «la ley de las cosas». Ser religioso, explicó Kerényi, no significa sólo estar atento a las cosas, sino, también, «actuar en consecuencia», regirse por ello, «atender-a» y «atenerse-a». Religioso es entonces, permítaseme insistir, el deferente, el atento a la diferencia, y a la diferencia de la diferencia, vale decir, a la identidad. Esto es: a todas las formas de diferencia que van de la diferencia libre a la identidad total, pasando por los innumerables matices de la analogía. Pero ¿no es ésa también, en su propio territorio, la primera obligación del epistemólogo?, ¿y no parece detectarse entonces ningún tipo de parentesco entre las respectivas empresas? Por decirlo en otros términos: ¿no parece adivinarse algo común entre el seco advertir cartesiano que lo que entiende por Dios «es tan grande y eminente, que cuanto más atentamente lo considero menos convencido estoy de que una idea así pueda proceder sólo de mí»[15], y el conmovedor alegato final de una María Magdalena que trata de rebatir la duda suscitada entre los apóstoles por sus palabras? Es el final del *Evangelio de María* (Piñero, Montserrat y García Bazán, 1999: 137):

> Entonces Mariam se echó a llorar y dijo a Pedro: «Pedro, hermano mío, ¿qué piensas? ¿Supones acaso que yo he reflexionado estas cosas por mí misma o que miento respecto al Salvador?».

Pensamiento emocionado, devoción intelectual; mutables formas de la argumentación. Tarea aún pendiente en la que mirarse desde lejos mujeres y hombres del saber, mujeres y hombres del creer, especies todos del «recoger».

BIBLIOGRAFÍA

Alston, W. O. (1991), *Perceiving God*, Ithaca: Cornell University Press.
Benvéniste, E. (1983), *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*

15. R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (intr., trad. y notas de V. Peña), Madrid: Alfaguara, 1977, p. 39 (Med. III).

[1969] (trad. de M. Armiño, revisión y notas adicionales de J. Siles), Madrid: Taurus.
Dancy, J. y Sosa, E. (1992), *A Companion to Epistemology*, Oxford/Malden (Mass.): Blackwell.
Diez de Velasco, F. (1995, [3]2002), *Introducción a la historia de las religiones. Hombres, ritos, dioses*, Madrid: Trotta.
Eliade, M. (1974), *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, 2 vols., Madrid: Cristiandad.
Eliade, M. (1978-1980-1983), *Historia de las ideas y las creencias religiosas*, vols. I, II, III/1, IV (trad. de J. Valiente Malla), Cristiandad: Madrid.
Echeverría, J. (1995), *Filosofía de la ciencia*, Madrid: Akal.
Fernández-Rañada, A. (1994), *Los científicos y Dios*, Oviedo: Nobel.
Fierro, A. (1979), *Sobre la religión. Descripción y teoría*, Madrid: Taurus.
Gómez Caffarena, J. y Mardones, J. M. (1992, 1993), *Cuestiones epistemológicas*, *La tradición analítica*, *Estudiar la Religión* (*Materiales para una filosofía de la religión*, I, II y III), Barcelona: Anthropos.
Gómez Caffarena, J. y Martín Velasco, J. (1973), *Filosofía de la religión*, Madrid: Revista de Occidente.
Hanson, N. R., Nelson, B. y Feyerabend, P. K. (1976), *Filosofía de la ciencia y religión*, Salamanca: Sígueme.
James, W. (1986), *Las variedades de la experiencia religiosa* [1902] (trad. de J. F. Yvars), Barcelona: Península.
Kaufmann, W. (1983), *Crítica de la religión y la filosofía* [1958] (trad. de M. Pineda), México: FCE.
Nicolás, J. A. y Frápolli, M. J. (eds.) (1997), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid: Taurus.
Pannenberg, W. (1981), *Teoría de la ciencia y teología* [1973] (trad. de E. Rodríguez Navarro), Madrid: Cristiandad.
Peirce, Ch. S. (1996), *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios* [1908] (intr., trad. y notas de S. F. Barrena), Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico.
Peña, L. (1993), «Enfoques paraconsistentes en filosofía de la religión», en Gómez Caffarena, J. y Mardones, J. M., 1993: 257-285.
Pérez de Tudela, J. (1988), *El pragmatismo americano: acción racional y reconstrucción del sentido*, Madrid: Cincel.
Peterson, M. *et al.* (1991), *Reason & Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York/Oxford: OUP.
Peterson, M. *et al.* (1999), *Metafísica e idea de Dios* [1988] (trad. de M. Abella), Madrid: Caparrós.
Piñero, A., Montserrat, J. y García Bazán, F. (1999), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi* II, Madrid: Trotta.
Plantinga, A. (1967), *God and Other Minds*, Ithaca: Cornell University Press.
Plantinga, A. (1974), *God, Freedom and Evil*, New York: Harper & Row.
Plantinga, A. (1974), *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press.

Plantinga, A. (1992), «Racionalidad y creencia religiosa», en Romerales, E. (ed.), 1992: 237-267.
Plantinga, A. (1992), «Religious belief, epistemology of», en Dancy, J. y Sosa, E., 1992: 436-441.
Plantinga, A. (1997), «Reformed epistemology», en Quinn, Ph. L. y Taliaferro, Ch., 1997: 383-389.
Plantinga, A. y Wolterstorff, N. (eds.) (1983), *Faith and Rationality*, Notre Dame: Notre Dame University Press.
Quinn, P. L. y Taliaferro, Ch. (1997), *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford/Cambridge (Mass.): Blackwell.
Romerales, E. (ed.) (1992), *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*, Barcelona: Anthropos.
Swinburne, R. (1979a), *The Existence of God*, London: OUP.
Swinburne, R. (1979b), *The Coherence of Theism*, Oxford: OUP.
Swinburne, R. (1981), *Faith and Reason*, Oxford: OUP.
Valdés Villanueva, L. Ml. (ed.) (1991), *La búsqueda del significado. Lecturas de Filosofía del lenguaje*, Madrid: Tecnos/Universidad de Murcia.
Van der Leeuw, G. (1955), *La religion dans son essence et dans ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris: Payot; v. e., *Fenomenología de la religión*, México: FCE, 1964.
Weber, M. (1983, 1987, 1988), *Ensayos sobre sociología de la religión* [1920] (trad. de J. Almaraz y J. Carabaña), 3 vols., Madrid: Taurus.
Wang, H. (1991), *Reflexiones sobre Kurt Gödel* [1987] (trad. de P. Castillo Criado), Madrid: Alianza.

FENOMENOLOGÍA Y RELIGIÓN

Isabel Cabrera

La fenomenología de la religión, como la conocemos hoy día, nace a inicios del siglo XX y busca comprender la naturaleza del fenómeno religioso, su peculiar especificidad, a partir del análisis de sus expresiones históricas, tanto individuales como colectivas. El objeto de la religiosidad humana, lo Sagrado, es distinto de sus manifestaciones o «hierofanías» —para usar la expresión de Eliade— como son los mitos, los ritos, las imágenes o los símbolos. No obstante, para comprender la naturaleza de este objeto intencional y último de la religiosidad humana, hay que analizar las hierofanías, porque, como dice Michel Meslin, «sólo conocemos lo Sagrado a través del hombre que lo manifiesta» (Meslin, 1978: 14). Lo Sagrado se expresa en el culto y los símbolos que las diversas tradiciones religiosas han acuñado para dar testimonio de su contacto con esta presunta realidad.

Con este reconocimiento detrás, que obliga siempre a analizar el significado del concepto de lo Sagrado indirectamente, a través de la estructura y el significado de sus manifestaciones, los autores que conforman esta disciplina toman básicamente dos caminos que parecen oponerse, pero que al final se complementan. El primero de ellos —que representa la orientación original y más antigua de la fenomenología de la religión— es poner el acento sobre la experiencia personal. Se busca desentrañar una peculiar mezcla de elementos emocionales, cognitivos y disposicionales, que surgen y se articulan a partir del presunto contacto con lo Sagrado. Si logramos precisar los rasgos y la estructura generales de esta experiencia, podremos comprender lo Sagrado

indirectamente, como aquello cuya presencia suscita esta vivencia peculiar. Los autores que siguen esta orientación suelen basar su reflexión en textos de las diversas tradiciones místicas y teológicas que se refieren a la experiencia religiosa o experiencia de lo Sagrado, y han logrado mostrar que la fenomenología de la religión puede ser de una enorme riqueza para el análisis de la mística comparada[1]. La otra tendencia no se ocupa tan directamente de los rasgos y la estructura de la experiencia personal sino de la significación y la forma en la que se articulan las diversas hierofanías. Los fenomenólogos que analizan el rito, el mito o los símbolos, y las relaciones que éstos mantienen entre sí, suelen asimismo buscar un conjunto de características esenciales, o formas y estructuras comunes que den cuenta del significado de dichas hierofanías en tanto vehículos hacia lo Sagrado. Sus análisis suelen presuponer, al menos hasta cierto punto, la caracterización de la experiencia religiosa a la que han llegado los autores que tomaron el primer camino, pero ahora el interés recae sobre representaciones colectivas y conductas sociales. En estos casos el enfoque fenomenológico forma parte de una perspectiva más amplia y se estrechan nexos con la sociología y la etnología, o con los estudios clásicos y la hermenéutica[2].

De hecho, cuando se analizan mitos o ritos, o cuando se trabaja con la religiosidad de pueblos sin escritura, y se carece de un material suficiente o confiable para retratar el mundo interno de los actores, el acento recae sobre la religión como un fenómeno colectivo y social. No se puede negar, como señala Michel Meslin, la posibilidad de que lo Sagrado sea captado o aprehendido «sólo por medio de realidades concretas de orden ritual, ético o social» (Meslin, 1978: 82). Este contraste entre una perspectiva que hace de la experiencia religiosa un fenómeno esencialmente personal y aquella otra que lo concibe como un fenómeno social podría generar tensiones dentro de la tradición fenomenológica; para evitarlas, es necesario rechazar de entrada cualquier intento reductivista: se trata fundamentalmente de hacer comprensible una experiencia compleja, que abarca varias

1. Como ejemplo baste mencionar dos textos magníficos: el libro clásico de Rudolf Otto *Mystique d'Orient et Mystique d'Occident. Distinction et Unité* (trad. fr. de J. Gouillard, Paris: Payot, 1951), y el reciente libro de Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid: Trotta, 1999.

2. Esta segunda tendencia, en la que podríamos situar a Eliade y a Van der Leeuw, ha producido en los últimos años textos muy valiosos como los trabajos de Ries o Meslin, o de García Bazán (cf. Bibliografía).

dimensiones, las cuales se harán más o menos explícitas dependiendo del interés del autor y del material del que se dispone. Es muy diferente analizar el mito del eterno retorno que estudiar una vía mística, el culto a la Virgen de Guadalupe en México, los mitos de la fertilidad en el África negra o el ritual del sacrificio en las religiones arcaicas del norte de China. La religión se manifiesta de múltiples maneras —tanto a nivel individual como colectivo— y la fenomenología está abierta a reflexionar sobre cualquiera de estas expresiones para tratar de reconstruir, aunque sea parcialmente, este rompecabezas.

Sin embargo, el intento de detectar rasgos y estructuras comunes en la experiencia religiosa o en las diversas hierofanías se topa de inmediato con una dificultad: la inmensa diversidad de testimonios y expresiones religiosas, todas ellas dependientes de su época y contexto. Buscar unidad detrás de una diversidad tan evidente obliga al fenomenólogo de la religión a realizar análisis comparativos para apoyar sus conclusiones, comparación que entraña el peligro de tergiversar, sobreponer y simplificar los significados. Para evitar este riesgo, que ha amenazado desde siempre a la fenomenología de la religión, es necesario mantener un diálogo constante con otras disciplinas (historia, filología, hermenéutica, psicología, antropología, sociología, etc.), no sólo en busca de datos sino también parcialmente en busca de las herramientas para analizar estos datos. Desde sus inicios, la fenomenología ha insistido en esta necesaria interdisciplinariedad y no subsistiría sin la consecuente retroalimentación.

Este artículo pretende dar un panorama general de las herramientas que ofrece la perspectiva fenomenológica a quien se dedica al estudio de las religiones. Con este fin se divide en tres partes. La primera esboza el panorama intelectual en el que surge la fenomenología de la religión. La segunda mezcla posturas clásicas con desarrollos contemporáneos para resumir los logros del enfoque fenomenológico. Y la tercera y última parte discute dos críticas centrales a este enfoque y trata de defender la pertinencia del análisis fenomenológico siempre y cuando se renuncie a ciertas ambiciones.

I. ALGUNOS ANTECEDENTES

Una manera sintética de esbozar el panorama intelectual en el que surge la fenomenología de la religión consiste en entreverar

algunos de los factores que atizan la urgencia de su propósito más antiguo: precisar la naturaleza y las fronteras de la experiencia religiosa con el objeto de comprender la especificidad de lo Sagrado.

Un primer factor del panorama intelectual de mediados del siglo XIX es un escepticismo creciente con respecto a la religión, en una época donde la ciencia se ha erigido en la empresa principal de Occidente. La confianza en el progreso que han mostrado las ciencias formales y naturales hace ver a la religión como resabios de una etapa primitiva de la humanidad, etapa que tiene que ser superada. Este espíritu comienza con la Ilustración, que proclama la autonomía de la razón y muestra que Dios ya no resulta necesario, ni para explicar los fenómenos naturales ni para fundamentar la moral humana. No obstante, el espíritu ilustrado todavía le concede una parcela a la religión en el territorio de la razón autónoma: la teología natural que, separándose de las revelaciones particulares, trata de hacer frente un núcleo austero de preocupaciones religiosas (¿existe Dios?, ¿qué atributos tiene?, ¿cómo conciliar la existencia de Dios con la existencia del mal?, etc.). Poco a poco esa situación se vuelve más drástica y hacia finales del XIX y principios del XX el espíritu positivista, exaltado con el descubrimiento de la evolución biológica, que alimenta la ilusión del progreso social y conceptual, mira a las religiones con desconfianza, como un conjunto de creencias arcaicas que debe dejarse atrás. A la vez, célebres críticos como Marx, primero, y Freud, después, la acusan de no ser sino un conjunto de ilusiones que entorpecen la madurez y emancipación humanas. En suma, la religión resulta básicamente dañina porque obstaculiza el desarrollo intelectual y moral tanto de individuos como de colectividades.

En medio de este espíritu hostil (que todavía se refleja en muchos intelectuales hoy día) surge un proyecto que abre una nueva puerta: el proyecto de una ciencia de las religiones, mencionado por primera vez por Max Müller en 1867, pero que desde entonces ha hecho correr mucha tinta. La idea central de dicho proyecto es que, independientemente de si Dios existe o no, es un hecho que la religiosidad humana se manifiesta en realidades empíricas muy diversas: sistemas de creencias y de mitos, conductas rituales y morales, sentimientos y vivencias personales, instituciones, templos y monasterios, objetos, imágenes y símbolos. Es innegable que la religión repercute en muchas dimensiones de la vida y, en este sentido, la religiosidad humana

genera una realidad empírica y social que precisa de un estudio científico, es decir, empírico, objetivo y riguroso. La teología natural, con sus preguntas abstractas sobre la existencia, atributos y papel de una deidad desnuda de sus creyentes, no refleja en lo más mínimo lo que parecería ser esencial a la religión. Se habla entonces ya no de Dios sino del «hecho religioso» o «del hombre religioso», y los textos que se escriben dentro de este espíritu abordan la religión dejando a un lado su verdad. No se trata ya de creer o no en la deidad que se postula y menos aún de convencer a otros, sino de comprender un complejo fenómeno humano. Además, el proyecto de la «ciencia de las religiones» fomenta el interés por otras religiones. Müller pensaba que «quien sólo conoce una religión no conoce ninguna» (cit. en Martín Velasco, 1997: 14). La objetividad y neutralidad exigen ir más allá de la perspectiva monoteísta de la religiones occidentales (y en particular del cristianismo). Esta apertura comienza por cuestionar la idea de Dios como el concepto central de la religión y, en función de la espiritualidad oriental y de las religiones animistas, se comienza a privilegiar el concepto de «lo Sagrado» como una manera más neutral de designar al objeto de la religiosidad humana.

Como era previsible, el creciente interés por otras religiones incrementa la búsqueda de rasgos y significados comunes a los que pudiera llegarse si se trascienden las formas concretas de su expresión. Es así como emergen textos de historia de las religiones y de religiones comparadas, los cuales recogen un material interesante, pero muy pronto serán acusados de caer en comparaciones superficiales y equívocas. De cualquier manera, las preguntas que predominan en este tiempo son básicamente dos: cuál es el origen de la religión y cuáles son sus patrones evolutivos, y la respuesta más aceptada a fines del siglo XIX e inicios del XX es la del etnólogo inglés Edward B. Tylor, quien, en su libro *Primitive Religion*, publicado en 1871, afirma que el animismo, la creencia en almas y espíritus, es la forma religiosa más arcaica y donde ha de buscarse el origen de las religiones. Por analogía con lo que experimenta en sí mismo como su alma o espíritu, el hombre primitivo atribuye a las cosas y a la naturaleza esta fuerza vital; poco a poco la creencia en espíritus va personalizándose hasta generar las religiones politeístas y, a partir de ellas, el monoteísmo, que es la forma más evolucionada del pensamiento religioso (cf. Tylor, 1958: caps. XI-XVII, dedicados al animismo y su evolución).

Posteriormente, a principios del siglo XX, pero todavía dentro de este espíritu positivista, emerge la escuela sociológica francesa con Émile Durkheim, quien en 1912 publica su libro *Las formas elementales de la vida religiosa,* y para quien la distinción entre lo Sagrado y lo profano caracteriza todo pensamiento religioso. El creyente enfrenta un ámbito de cosas y relaciones sagradas, regulado por una misteriosa normatividad, y radicalmente distinto al ámbito profano. En este sentido, cuando un objeto cotidiano se sacraliza, se aparta, se cubre de prohibiciones y se convierte en un símbolo. Para Durkheim la religión se expresa, por una parte, en creencias que manifiestan la naturaleza y las relaciones que mantienen las cosas sagradas entre sí y con el ámbito de lo profano; y, por otra parte, en ritos, que prescriben cómo habrá de comportarse el creyente ante lo Sagrado (Durkheim, 1960: 56). El análisis de Durkheim, centrado en el totemismo australiano, desemboca en la tesis de que lo Sagrado es, finalmente, una proyección colectiva del orden social. El misterio al que remitía esa distinción religiosa original se desvanece, y lo Sagrado se explica como un símbolo idealizado de lo social (*ibid.*: 604 ss.). El trabajo de Durkheim, además de representar una alternativa a la postura de Tylor, inicia una larga y fructífera tradición de sociología y etnología francesas donde cabe ubicar a Henri Hubert y Marcel Mauss, Roger Callois, René Girard, Michel Meslin y Julien Ries. No obstante, no todos ellos aceptan el reduccionismo del maestro y, de hecho, los últimos autores mencionados matizan su lectura de la perspectiva etnológica y social con su interés por la fenomenología de la religión. Pero volvamos a la época.

Un año después de la aparición del libro de Durkheim, Nathan Söderblom expresa su acuerdo con el sociólogo francés en que la distinción entre lo Sagrado y lo profano resulta indispensable para captar la esencia de una religión. Sin embargo, Söderblom pone el acento en la dimensión personal; lo Sagrado está vinculado con la vivencia de un poder misterioso que presenta un aspecto negativo y un aspecto positivo, los cuales pueden distinguirse por su impronta en la conciencia humana. Y aunque el propósito de Söderblom es más bien el de realizar una historia de las religiones, su énfasis en el sentimiento religioso y su búsqueda de formas y conceptos generales lo convierten en un claro antecedente del enfoque fenomenológico (cf. Ries, 1981: 42-43, y Martín Velasco, 1997: 48-49, 106-107). Ya un siglo atrás Schleiermacher en un texto clásico, *Discursos sobre la religión*,

publicado en 1799, había señalado que el origen de la religión debía buscarse en la conciencia humana y había otorgado una especial importancia a la presencia del sentimiento en la esfera religiosa. Las enseñanzas del maestro Schleiermacher y las discusiones con su colega Söderblom abren la puerta al célebre texto de Rudolf Otto, *Lo santo*[3], publicado en 1917, y que es el libro de cabecera más citado e influyente de la fenomenología de la religión, a pesar de que Otto no usara nunca dicha expresión para denominar su propio trabajo. De cualquier manera, el objetivo de Otto es analizar la idea de lo Sagrado, «lo completamente Otro», sus manifestaciones y transformaciones, fundamentalmente a través de los sentimientos y emociones que suscita. Esto lo lleva a dibujar con precisión una esfera personal y subjetiva que resulta irreducible y en cuyo corazón nace el impulso humano por lo sagrado. A partir del trabajo de Otto, ese extraño «benedictino luterano», como le gustaba considerarse a sí mismo, surge lo que hoy conocemos como fenomenología de la religión.

En contraste con el enfoque intimista de Otto pero influidos por su trabajo, otros dos clásicos de la disciplina, Gerardus van der Leeuw y Mircea Eliade, amplían sustantivamente el espectro del naciente enfoque fenomenológico. Van der Leeuw —autor del texto clásico *Fenomenología de la religión*, publicado por primera vez en 1933— insiste en que la religión es fundamentalmente una relación, y su objeto, lo Sagrado, es un fenómeno que surge como tal *en* esta relación. El *homo religiosus* y lo Sagrado se conforman parcialmente el uno a otro, y para comprender cabalmente el fenómeno religioso hay que atender los diversos aspectos de dicha relación (van der Leeuw, 1975: §§ 109-112). La perspectiva individual es parte de este análisis fenomenológico pero no basta, ya que el vínculo con lo Sagrado tiene muchas otras expresiones además de la experiencia personal. Para analizar el fenómeno religioso en toda su complejidad, van der Leeuw combina la teología cristiana con la antropología y la historia, ofreciendo conclusiones abiertas al escrutinio de otras ciencias como la filología o la arqueología. Por su parte, Mircea Eliade pretende dar una «morfología de lo Sagrado» a partir del análisis

3. Se podrían señalar otros antecedentes del trabajo de Rudolf Otto. Uno de ellos es el libro de William James *Las variedades de la experiencia religiosa*, publicado en 1902, que analiza la ambivalencia de la experiencia religiosa psicológicamente. Ver otras fuentes en Martín Velasco, 1997: 46-83, y en Allen, 1987: 276-277.

de una gran diversidad de hierofanías. Aunque cualquier cosa puede ser sacralizada y convertida en hierofánica, cada cultura traza a su manera las fronteras entre lo sagrado y lo profano. Eliade se concentra, por un lado, en múltiples mitos, símbolos y prácticas rituales de pueblos sin escritura y, por otro, en la religión védica, para investigar qué es lo que convierte a algo profano en símbolo de lo Sagrado, cómo podemos agrupar las hierofanías y cómo surgen y se transforman a lo largo del tiempo. El proyecto de Eliade, que él llama «historia comparada de las religiones», concede gran parte de su atención al análisis de los mitos, las conductas rituales y los símbolos, acercando la fenomenología a la hermenéutica en un sentido muy general.

El valioso trabajo de estos autores abre radicalmente, desde mediados del siglo pasado, el espectro de la fenomenología de la religión. El acento en la especificidad de lo Sagrado continúa, pero ahora ya no es necesario oponerse al predominio de lo social; más bien al contrario, resulta indispensable integrar la perspectiva individual dentro de un enfoque más amplio sobre el fenómeno religioso y permitir un tránsito fructífero entre diversas disciplinas. La fenomenología de la religión se propone constituir, por así decirlo, el corazón de la proyectada «ciencia de las religiones». Por tanto, deberá remitirse a los datos que le proporcionen otras ciencias, para así poder ofrecer una clasificación sistemática de las formas y los rasgos más generales de la religiosidad humana.

De lo dicho hasta ahora podemos concluir que la expresión «fenomenología de la religión», tal como es usada en este contexto, no remite más que de modo indirecto a la fenomenología clásica de Hegel o de Husserl. La deuda de Otto es con Kant, más que con Hegel o con su contemporáneo Husserl. Tampoco los seguidores de Otto recogen a la letra las propuestas fenomenológicas clásicas. Por ello no es casual que la mayoría de los textos que hoy día clasificamos como «fenomenología de la religión» raramente usen esa expresión para identificar su trabajo, y en cambio prefieran otras categorías como «historia (comparada) de las religiones», «ciencia de las religiones», «antropología de lo Sagrado», etc. No obstante, aun cuando no haya una influencia directa de Husserl, sí hay coincidencias metodológicas en ambas propuestas. En primer lugar, las dos comienzan por suspender el juicio sobre la existencia del objeto (en este caso lo Sagrado) para garantizar un punto de vista neutro y objetivo; aunque habría que decir que esta *epoché* (como la llama la feno-

menología en sentido clásico) es una estrategia común para la época y cualquier reflexión que se enmarque en el proyecto de la «ciencia de las religiones» está obligada a tomar esta distancia metodológica. Un segundo punto en común es que las dos tratan de desentrañar la naturaleza de su objeto (su esencia) a partir del análisis de los datos presentes a la experiencia (en este caso las expresiones —individuales y colectivas— de la experiencia religiosa); no obstante, en el caso de la fenomenología de la religión esta estrategia podría deberse, al menos en parte, a la naturaleza de lo Sagrado: se trata de un objeto peculiar del cual no se tiene una experiencia empírica, y, por consiguiente, quien lo investiga tiene que hacerlo de forma indirecta, a través de las expresiones religiosas de quienes presumen tener contacto con ello (o sea, los actores de una religión). Un tercer punto en común es que ambas hacen un énfasis especial en el carácter intencional de la experiencia; no obstante, esto es común en muchas disciplinas humanas y está presente también en otras de las entonces nacientes ciencias sociales[4].

Un último punto de coincidencia es la empatía. Es indudable que el énfasis en la especificidad de lo Sagrado lleva consigo, muchas veces, una segunda intención, no siempre confesa, pero que tiñe parte de la tradición fenomenológica desde sus inicios hasta hoy día. Para algunos autores la cabal comprensión de lo Sagrado o de alguna de sus manifestaciones exige, parcialmente al menos, una empatía. De hecho, algunos escritos tienen el propósito no tanto de explicar discursivamente el significado de conceptos religiosos centrales, sino de producir un eco en el otro para que capte por sí mismo dichos significados. Por esto no es extraño que buena parte de las descripciones de la experiencia religiosa pretendan, parcialmente al menos, evocarla. Otto, que es un teó-

4. Para más detalles sobre esta relación entre fenomenología de la religión y fenomenología como método filosófico, ver el artículo de Allen (1987), quien hace una cuidadosa exposición de los diversos sentidos en los que se usa el término «fenomenología de la religión» y los antecedentes de cada uno de estos sentidos. El texto de Gavin Flood tiene otra perspectiva en este punto. Flood piensa que sí hay influencia directa y unidad de propósito entre la fenomenología en sentido husserliano y lo que hacen los fenomenólogos de la religión, y con base en esto realiza su crítica fundamental a dicha tradición, a la que ve sin remedio comprometida con una concepción ahistórica de la conciencia (cf. Flood, 1999: cap. IV). Sin embargo, como veremos a lo largo de este trabajo, los parentescos entre ambos enfoques —haya o no una influencia directa— no son tan profundos.

logo luterano, es claro en eso e incluso llega a recomendar que quienes no encuentren un eco dentro de sí mismos de lo que ahí se dice suspendan la lectura de su libro. Pero si la empatía es necesaria para la comprensión, entonces la objetividad se pierde (cf. Martín Velasco, 1994: 70-71). Por eso es importante puntualizar que lo que se exige no es la adhesión religiosa sino el respeto al carácter intencional de la experiencia, al hecho de que el *homo religiosus* pretende apuntar a la presencia vivida de lo Sagrado como una realidad independiente de su experiencia. Basta el reconocimiento y el respeto a este propósito para apreciar lo que nos ofrece a partir de aquí el análisis fenomenológico.

II. PRINCIPALES LOGROS DEL ENFOQUE FENOMENOLÓGICO

Después de un siglo, la fenomenología de la religión nos hereda una caracterización fina de la experiencia religiosa y de lo Sagrado como su objeto intencional, así como del carácter esencialmente simbólico e indirecto de sus diversas expresiones o hierofanías. En estas páginas se mezclan propuestas clásicas con desarrollos contemporáneos para decantar estas conclusiones, comenzando con dos precisiones metodológicas respecto de la experiencia religiosa en su sentido más general.

En primer lugar, cabe señalar que la experiencia religiosa nos remite a una mezcla peculiar de elementos cognitivos, disposicionales y emotivos. Ni la creencia en Dios, ni la conducta ritual, ni el sentimiento religioso más intenso constituyen por sí solos una experiencia religiosa a menos que estos elementos se entretejan conformando una determinada intencionalidad. Esta compleja unidad funge como un modelo que el fenomenólogo intenta, pero rara vez logra, completar. Es común que los diversos autores insistan en alguna de estas dimensiones en particular: Otto ha sido acusado muchas veces de privilegiar la dimensión emotiva, mientras que Van der Leeuw y Eliade parecerían más bien estar preocupados por lo que el *homo religiosus* hace y cree. Pero esta experiencia es, además de compleja, gradual en su intensidad y su duración. No toda experiencia religiosa es una experiencia mística: la mística es un punto extremo de un abanico más amplio. También varía la duración de la experiencia. Una idea común es que la experiencia de lo Sagrado es una vivencia compleja pero momentánea, que se presenta a la manera de una revelación sorpresiva, un presentimiento que se con-

densa, o una sensación intensa de amor, de armonía o de unión (dependiendo del tono de la experiencia y de la tradición donde se inserte); no obstante, la experiencia no siempre es de esta clase, y aun cuando lo fuera suele suceder que para lograr una comprensión más acertada de la misma hay que considerar el periodo que la precede y las consecuencias que tiene en el ánimo y la conducta de quien o quienes la experimentan, como parte importante de la experiencia. El análisis de un rito, por ejemplo, exige una perspectiva diacrónica que permita distinguir etapas, momentos y cambios. La experiencia religiosa de la que habla Juan de la Cruz no se limita a la alborada, sino que comienza cuando comienza la noche, y el budismo no propone una iluminación puntual sino una vía de iluminación. De hecho, es común a muchas religiones el presentarse como caminos que invitan a recorrer una senda incierta y no solamente a mirar desde el umbral. Así, el análisis fenomenológico puede recaer sobre una experiencia circunscrita a un lapso corto de tiempo pero que, por su complejidad, merezca ser estudiada; éste es el caso de algunos de los análisis que realiza el propio Otto a partir de textos o testimonios puntuales (algunos de ellos tomados del libro de William James), o la reflexión que realiza Luis Villoro en su texto *La mezquita azul*. Pero, por lo general, los análisis se concentran en expresiones que sugieren una transformación interna, como ocurre en el *Libro de Job* o la *Bhagavad Gita*, o en prácticas como el sacrificio o los ritos de iniciación que tienen diferentes momentos; o bien recaen en símbolos y mitos largamente acuñados y reinventados.

En segundo lugar, la experiencia religiosa se da siempre inmersa en un contexto histórico y, en ocasiones, como dijimos antes, se expresa a través de conductas rituales y mitos y símbolos de índole colectiva. Incluso cuando se trata de una experiencia que se da en aislamiento y se presenta fundamentalmente como una vivencia individual, aun así remite, como toda experiencia humana, a un contexto histórico determinado. Por ello la experiencia no puede desvincularse de la forma de expresión que adopta. Los elementos que ayudan a propiciar y expresar esta experiencia —mitos, ritos y símbolos religiosos en general— son contextualmente dependientes y deben gran parte de su significado a la época que los acuña o los privilegia. Este recordatorio es central para la fenomenología porque aunque siempre se ha considerado dependiente de la historia, ha sido acusada de postular entidades y estructuras ahistóricas o de caer

en un comparativismo superficial con tal de obtener rasgos y formas comunes. Pero volveremos a esta crítica en la última parte del trabajo.

Esta dependencia del contexto histórico no implica, sin embargo, que toda experiencia religiosa se dé dentro del marco de hierofanías de una determinada tradición. Después de la Ilustración, el escepticismo y la sospecha, algunos pensadores han ensayado otras maneras de referirse a la vivencia de lo Sagrado, evitando los símbolos y el lenguaje de la tradición religiosa en la que ha nacido, o buscando recrearlos y despojarlos de algunas de sus connotaciones usuales[5]. Es común que, sobre todo los filósofos, cautelosos y escépticos, busquen una vía de expresión religiosa que no esté casada con ninguna tradición en particular. Cuando un pensador que no se reconoce como cristiano, ni judío, ni hinduista, ni musulmán, ni budista, desea expresar una vivencia que considera religiosa en algún sentido, busca un lenguaje laico para hacerlo. Casos claros de esto son Aldous Huxley y Ludwig Wittgenstein[6] y, entre nosotros, Luis Villoro. Otros autores hablan de experiencias «metafísicas» u «oceánicas», tratando de designar experiencias religiosas que se dan fuera de las instituciones y ortodoxias conocidas. La fenomenología no tiene por qué aceptar, de entrada, todas estas experiencias como relevantes o interesantes, pero sí debe ser capaz de incluir en su análisis expresio-

5. Esta búsqueda de expresiones alternativas a la vías hierofánicas tradicionales es común desde hace mucho tiempo en la literatura y, últimamente, también en el cine. Tolstoi y Dostoievski nos ofrecen lecturas alternativas del mensaje central del cristianismo, o los textos fílmicos *El sacrificio*, de Andrei Tarkovsky, y *Rompiendo las olas* de Lars von Trier ilustran dos maneras de recrear el símbolo judeocristiano del sacrificio. Con una mayor distancia de la tradición religiosa en la que nacen, otros escritores, como Goethe, Kafka o Borges, hablan de Dios o de lo Sagrado de una manera más impersonal. Se podría objetar que no tiene sentido incluir en el análisis de un fenómeno real situaciones imaginarias de personajes ficticios. No obstante, puede hacerse en la medida en que estas piezas literarias o fílmicas constituyen una expresión de la religiosidad de sus autores, una puesta en escena de sus concepciones y vivencias religiosas. En algunos casos, además, reflejan la religiosidad de una época (como la obra de Goethe) o la irreligiosidad de una época (como en los escritos de Kafka). En este sentido, podríamos decir que no sólo la historia y la antropología de las religiones brindan un material valioso para la fenomenología de la religión; también la literatura, la poesía y el cine son un material fructífero.

6. A lo largo de la obra de Wittgenstein hay alusiones que describen una experiencia religiosa que pareció haberlo acompañado durante varias décadas de su vida. Para más detalles sobre esto ver mi artículo «Wittgenstein: la tentación de lo místico» (Cabrera, 1989: 107-116).

nes religiosas que se den al margen del lenguaje y los símbolos explícitamente religiosos.

Hechas estas precisiones metodológicas podríamos preguntarnos: ¿qué es aquello que le da el matiz de religiosa a una experiencia?, ¿qué rasgos la caracterizan? Otto se refiere a la experiencia numinosa como la vivencia de un «misterio tremendo y fascinante». Cabe recordar que lo Sagrado es, para Otto, una idea compleja que incluye elementos tanto racionales como irracionales, y que el término «numinoso» se acuña para referirse a lo Sagrado una vez sustraídos sus componentes racionales (Otto, 1985: 15). Así entonces lo Numinoso se reconoce porque provoca en el ánimo una peculiar impronta emocional, y es vivido como un misterio tremendo y fascinante. La fórmula de Otto nos remite antes que nada al Misterio: estamos frente algo oculto, algo que no se deja comprender ni tampoco se deja expresar, estamos frente a algo inconfundible, algo absolutamente heterogéneo, que se sale por completo de lo cotidiano y causa extrañeza, admiración y estupor (*ibid.*: 38-46). Lo Numinoso es, pues, «lo completamente Otro».

Siguiendo esta concepción de lo Sagrado como «lo completamente Otro», Eliade afirma que por su heterogeneidad lo Sagrado exige otras reglas. Lo sagrado y lo profano son «dos maneras de estar en el mundo, dos situaciones existenciales» radicalmente distintas (Eliade, 1983: 21). El hombre religioso tiene una concepción espacio-temporal diferente de la que tiene un hombre profano (*ibid.*: caps. I-II). El tiempo profano es lineal e irrepetible, mientras que el tiempo sagrado es cíclico y recuperable. El rito busca, precisamente —dice Eliade—, revivir este «presente mítico», repetir periódicamente una escena, evocando un suceso eterno, oculto para la realidad profana. Las fiestas religiosas son siempre un eco, la renovada celebración de un hecho que ha marcado una ruptura en la historia; los sacrificios para la tradición védica —dice Eliade— son siempre reflejos del original sacrificio creador de Prajapati; y, de manera análoga, el ritual de la eucaristía evoca periódicamente el sacrificio redentor de Jesús. Respecto al espacio, hay también diferencias importantes. En el mundo profano el espacio es homogéneo y sus orientaciones son siempre relativas; para el religioso, en cambio, el espacio presenta «rupturas», «puntos fijos», «centros». Los aztecas no eligen el lugar donde crecerá Tenochtitlán sino que lo buscan y lo descubren con la ayuda de signos misteriosos; Abrahán va siempre en pos de la «tierra prometida»; los ascetas que conforman la místi-

ca del desierto sacralizan el desierto de manera parecida a como los ascetas jainistas en la India sacralizan selvas y bosques; y, por lo general, en todas las religiones la construcción de templos y santuarios se lleva a cabo en lugares que han sido marcados o designados como puertas hacia lo Otro. Eliade piensa que hoy día las personas religiosas se ven obligadas a orientar la mayor parte de su vida conforme a una concepción espacio-temporal profana; no obstante, hay en ellas restos de esta concepción alternativa: los judíos y los cristianos celebran semana a semana, respectivamente, el *sabbat* o la eucaristía, los musulmanes rezan siempre en dirección a La Meca, los huicholes, incas y budistas todavía realizan peregrinaciones anuales a sus lugares sagrados, etcétera.

La concepción que propone Eliade concibe lo Sagrado, su absoluta heterogeneidad, de manera radical: hay un abismo ontológico entre lo sagrado y lo profano que sólo a través de las hierofanías puede relativamente franquearse. La hierofanía, dice Eliade, «expresa a su manera una modalidad de lo Sagrado y un momento de su historia» (Eliade, 1975: 26) y por ello constituye un puente para cruzar a «la otra orilla», como diría Octavio Paz. Se ha acusado a Eliade —con cierta justicia— de pretender demasiado. En su trabajo hay nociones e intuiciones valiosas, pero muchas veces triunfa un afán por dejarlo todo claro. La idea de sobreponer dos concepciones espacio-temporales para traducir la heterogeneidad de lo sagrado frente a lo profano es una tesis muy discutible. Privilegiar lugares y fechas no se hace sólo por motivaciones religiosas, y no siempre esto implica (incluso en contextos religiosos) que detrás haya una concepción de una realidad espacio-temporal alternativa a la profana; por otro lado, hay casos donde la idea de un tiempo cíclico (o espiral) corresponde al ámbito profano, como la idea budista del *samsara*. Pero, además, la tesis tiene otras desventajas: si antaño el creyente se movía mayoritariamente en el ámbito sagrado, hoy día, en cambio, le resulta muy difícil insertar en su realidad —mayoritariamente profana— esta Otredad. La religiosidad parece ser, como en algún momento lo reconoce el propio Eliade, una nostalgia del pasado que habría que recuperar. Es curioso comprobar cómo alguien tan interesado en la historia cree que los significados auténticos han sido fijados por las religiones arcaicas.

Ahora bien, calificar al Misterio de «tremendo y fascinante» es incidir en su ambivalencia. Ya Söderblom señalaba el carácter dual de la experiencia religiosa, y podríamos decir que desde

entonces este rasgo es aceptado por muchos fenomenólogos de la religión (si bien no solamente por ellos), aunque no todos lo entienden de la misma manera. El énfasis de Otto es sobre la aparición de emociones opuestas: por un lado, el numen despierta un pavor peculiar, un temor reverencial, es algo ante lo cual es necesario descalzarse, hincarse, someterse, e incluso autonegarse (el aspecto de lo *tremendum*); y, por otro lado, es fuente de protección y esperanza: el numen no sólo atrae sino incluso enamora, es capaz de darle sentido y valor a lo que parece no tenerlo (el aspecto de lo *fascinans*). En la tradición judeo-cristiana, a la que constantemente se alude, hay sin duda un vaivén entre el temor al Yahvé todopoderoso, «Señor de los ejércitos», y la confianza en el Dios *agape*, aliado, esposo o padre. Yahvé es un concentrado de poder y este poder es a veces amenazante y otras veces protector, como dicen los Salmos: Yahvé es una espada, pero también es un escudo. Otto piensa que paulatinamente este numen va moralizándose y racionalizándose hasta generar una idea más compleja, la cual corresponde propiamente al concepto de lo Sagrado, como él lo entiende. Este proceso se ilustra en la misma tradición cuando el poder de Yahvé se circunscribe a los términos de una alianza que va evolucionando, y de un ritualismo excesivo pasa paulatinamente a convertirse en una refinada alianza moral.

Van der Leeuw, que admira profundamente el trabajo de Söderblom, defiende una perspectiva similar (cf. Van der Leeuw, 1975: 13-41). Para él, el concepto de poder es el concepto más básico para entender una religión. Incluso Dios «llega rezagado a la religión» (*ibid*.: 38) y no es sino una de las formas que puede adoptar este poder originario y amoral, el cual puede sentirse y experimentarse usualmente con temor y atracción. Lo Sagrado es peligroso y también protector, es algo que se evita y se busca. El *homo religiosus*, en su afán de relacionarse con lo Sagrado, crea símbolos a través de los cuales establecer este vínculo. De aquí que, para este autor, el poder pueda manifestarse en cosas, personas, espíritus o dioses: cualquiera de ellos es venerado como receptor y portador de dicho poder, y representa un umbral para acceder a lo completamente Otro.

Se podría objetar, como ya se ha hecho, que estos autores siguen fundamentalmente preocupados por las preguntas que trataba de responder Tylor. El problema del origen y la evolución de la religión es el trasfondo en el que están escritos tanto el texto de Otto como el de Van der Leeuw; y cuando cada uno

ofrece su respuesta, impera en ambos su formación como teólogos cristianos, a pesar de su erudición y su sensibilidad frente a otras religiones. Sin duda, tanto en Otto como en Van der Leeuw hay una parte apologética en favor de la superioridad del cristianismo. Pero además ambos cometen el mismo error que le atribuimos a Eliade: Otto y Van der Leeuw creen que la expresión religiosa originaria contiene algo esencial que funge como un patrón normativo de cara al futuro. Otto parece estar obsesionado con el aspecto de lo *tremendum* y el peculiar temor que suscita, convirtiéndolo en un ingrediente indispensable de toda verdadera religiosidad[7]. Van der Leeuw, más cercano a la antropología, pone el acento en este poder originario, que aunque vaya cambiando y sublimándose a lo largo de su historia, no puede perder del todo su sentido original. Nuevamente, ciertos elementos detectados en la religiosidad de una época se erigen en rasgos indispensables de una religiosidad auténtica.

De cualquier modo, la ambivalencia a la que nos remite la fórmula de Otto no sólo apunta a los sentimientos y sensaciones antagónicos que provoca lo Sagrado, sino también se expresa en términos de una contraposición conceptual: Dios es una *coincidentia oppositorum*, decía el Cusano en su *Docta ignorancia*; Brahman es «la inmortalidad y la muerte, la existencia y la no-existencia», «está dentro y fuera de los seres, se mueve y a la vez es inmóvil», declara la *Bhagavad Gita* (IX, 19 y XIII, 16); Dios es «música callada», susurra el místico; la sabiduría es silencio y el *nirvana* es vacío, argumenta puntillosamente Nagarjuna. En todos estos casos lo que se acentúa es la trascendencia y heterogeneidad de lo Sagrado, que vuelve inútil cualquier lenguaje descriptivo y derrota cualquier análisis racional. De ser esto así, la ambivalencia emocional no es sino otra forma en la que se expresa la Otredad. Así, más que decir que lo Sagrado es ambivalente, parece más correcto decir que el misterio provoca, en ocasiones, reacciones ambivalentes e incluso antagónicas. Lo Sagrado es ambivalente en la medida en que suscita sentimientos opuestos y resulta emocionalmente desconcertante, o en la medida en que exige expresiones enigmáticas y paradójicas, dado que es conceptualmente desconcertante.

7. De hecho la definición primera y original de Otto no incluye lo *fascinans*; este elemento aparece —para completar la definición— en el capítulo 7, y es evidente para cualquier lector del libro de Otto que el énfasis recae sobre lo *tremendum*.

Pero esto nos obliga a hacer una precisión antes de continuar: si lo Sagrado es un misterio inefable e indescifrable, ¿cómo podemos entonces hablar de expresiones —hierofanías y experiencias— de lo inexpresable? El lenguaje religioso —y con él cualquier vía de expresión religiosa— tiene que buscar caminos indirectos para acceder a lo Sagrado y por ello se convierte, en ocasiones, en un lenguaje invocativo que trata no tanto de describir una experiencia, como de transmitirla. Pero incluso cuando el propósito es explicar la experiencia, se acude a un lenguaje indirecto, que no apunta frontalmente a su objeto sino que lo cerca dando rodeos. Fundamentalmente un lenguaje negativo, analógico o, como acabamos de ver, incluso paradójico y contradictorio. La teología negativa —un recurso usual no sólo en la literatura religiosa de Occidente sino asimismo en la de Oriente— pretende acotar lo Sagrado diciendo sólo lo que no es y esperando que este marcar fronteras, siempre desde fuera, haga resaltar por contraste el referente. «Brahman *no* es esto, *ni* eso, *tampoco* aquello», el *nirvana* —dice un famoso texto budista— «no ha nacido, no ha devenido, no ha sido hecho ni condicionado». Otros textos recurren a un lenguaje analógico, poblado de imágenes y metáforas. De nuevo, no se designa frontalmente al referente sino que se alude a él a través de las similitudes o «parecidos de familia» que tiene lo Sagrado con otros referentes que nos son más conocidos. «Dios es *como* eso, aunque no exactamente, o no sólo como eso». Probablemente Otto tiene razón al afirmar que muchos textos bíblicos, donde se usa un lenguaje que al ser interpretado descriptivamente resulta antropomórfico, pretenden en realidad expresar otra cosa: cuando se dice que Yahvé es un celoso legislador, o cuando se dice que Yahvé es un padre amoroso, quizá lo que se busque sea expresar, por medio de conceptos analógicos o «ideogramas» —como él los llama— las vivencias de temor o de protección que suscita la deidad hebrea entre sus fieles (cf. Otto, 1985: 36). Por último, el recurso a un lenguaje ambivalente y paradójico es usual en muchas tradiciones: no sólo el Viejo Testamento usa expresiones opuestas para referirse a Yahvé, también las *Upanishads* describen a Brahman usando términos contradictorios. Otras veces, una fórmula aparentemente paradójica parece condensar una enorme sabiduría: «Aquél que encuentra la inacción en la acción y la acción en la inacción es un sabio entre los hombres» se lee en la *Bhagavad Gita*; «para venir a saberlo todo, no quieras saber algo en nada», dice san Juan de la Cruz en la *Subida*; o los enigmáti-

cos *koan* del Zen que pretenden romper las significaciones naturales para abrir una ventana hacia una realidad indecible.

Pero lo que le sucede al lenguaje, le sucede también a otras formas de expresión religiosa. Cuando algo se convierte en una hierofanía, dice Eliade, se convierte a la vez en una paradoja: «al manifestar lo Sagrado, un objeto cualquiera se convierte en *otra cosa* sin dejar de ser *él mismo*» (Eliade, 1983: 19). En virtud de esta dualidad la hierofanía es puente y permite el tránsito hacia lo Otro. Y es por este carácter simbólico de la hierofanía por lo que la fenomenología de la religión está obligada a complementar su reflexión con un cuidadoso trabajo de interpretación.

Si el Misterio, «lo completamente Otro», puede explicar la ambivalencia en la experiencia religiosa y el carácter indirecto de sus formas de su expresión, podríamos entonces decir que el reconocimiento del misterio es un rasgo definitorio de la experiencia religiosa. Pero el término de «misterio» —lo «completamente Otro»— no basta para precisar las fronteras de lo Sagrado. El *homo religiosus* no se limita a reconocer y tratar de expresar la presencia del misterio, también busca vincularse con él porque lo considera sumamente valioso. Dice Eliade:

> Cualquiera sea el contexto histórico en el que esté inmerso, el *homo religiosus* cree siempre que existe una realidad absoluta, lo Sagrado, que trasciende este mundo, pero que se manifiesta en él y, por eso mismo, lo santifica y lo hace real (Eliade, 1983: 170).

Si interpretamos la última oración de forma suficientemente general, creo que la idea de Eliade nos da una pista para completar la caracterización que buscamos. Lo Sagrado representa un fundamento, algo capaz de dar valor y sentido a lo que de otra manera parecería no tenerlo. En un artículo que pretende ser una glosa a una idea de Wittgenstein, Luis Villoro afirma que lo Sagrado es el sentido del mundo porque ofrece la posibilidad de integrar en una totalidad armónica una realidad que aparece, a primera vista, gratuita e inconexa. La fe es, en este sentido, una apuesta por el sentido de la vida en contra de la posibilidad del absurdo (Villoro, 2001: 236).

Ya Otto señalaba el aspecto *fascinans* de lo Sagrado. No obstante, esta palabra tiene una connotación fundamentalmente contemplativa o pasiva, y no hace justicia al hecho de que la religión se traduce la mayoría de las veces en conductas rituales y morales. A través de esta conducta el creyente se vincula con lo

Sagrado y consigue el perdón, la bendición, la iluminación, la liberación o la salvación (del pecado, del mal, de la muerte, del sufrimiento o del sinsentido). Como dijimos antes, las religiones son usualmente caminos y el *homo religiosus* no se conforma con mirar desde el umbral. Ahora bien, esta salvación o liberación puede ser individual o colectiva (como en el budismo *mahayana*), y según los testimonios religiosos, puede darse en un lapso relativamente corto o puede ser la conquista de toda una vida. Lo importante es que sin este aspecto liberador o salvífico, el misterio no sería un misterio sagrado. Así, podríamos arriesgarnos a definir lo Sagrado como un misterio que da fundamento y sentido, que ilumina, libera o salva. Dos autores contemporáneos privilegian una fórmula más concisa. Juan Martín Velasco habla de la actitud religiosa como una actitud de trascendencia y salvación (Martín Velasco, 1997: 141-152) y José Gómez Caffarena califica lo Sagrado como un «misterio salvífico» (Gómez Caffarena, s.f.: cap. I).

Por otra parte, para describir aquello con lo que el *homo religiosus* cree entrar en contacto, los fenomenólogos suelen elegir expresiones vagas como «valor» (Otto), «poder absoluto» (Van der Leeuw), «realidad absoluta» (Eliade), «realidad distinta» (Ries), «realidad trascendente» (Martín Velasco), «realidad oculta» (Meslin), etc. Todas estas expresiones nos revelan la idea de que aquello que suscita la experiencia religiosa es un misterio y, sin embargo, se presenta como contundente, real y verdadero. Es obvio, como antes se señaló, que el fenomenólogo no puede asumir de entrada la existencia de esta presunta realidad, pero tampoco puede ignorar esta pretensión y, con ella, el carácter fundamentalmente intencional de la experiencia religiosa (cf. Martín Velasco, 1994: 70 ss.). Para mantener esta distancia parece preferible recoger la expresión original de Otto y pensar lo Sagrado como un valor. Esto recupera la intencionalidad de la experiencia: remitirse a algo que trasciende lo empírico pero que, a un tiempo, puede darle fundamento y sentido. Además, el concepto de valor sugiere algo que surge *en* una relación, como producto de un encuentro. El *homo religiosus* atribuye sacralidad a aquello que considera expresión del misterio liberador o salvífico[8].

8. Preferimos está fórmula no tan concisa pero más alusiva a la tradición oriental, y asumimos, con Gómez Caffarena, que la búsqueda de sentido podría ser interpretada en este contexto «como una búsqueda secular de salvación»

Otto pensaba en lo Sagrado como un concepto *a priori* que nos permite reconocer una esfera específica de valor, que no se reduce ni se identifica con otros esferas de valores (Otto, 1985: 68-72). De acuerdo con él, la experiencia de lo Sagrado puede estar emparentada con otras experiencias de valor. No es casual que históricamente se hayan dado unos lazos tan estrechos entre la moral y la religión, o entre la religión y el arte. Una conducta moralmente valiosa o una obra de arte pueden despertar una experiencia religiosa, y también puede suceder que una experiencia religiosa desemboque en el cultivo de valores morales, o bien en un cuadro, un templo, una novela o un poema. Lo importante es que se trataría de un valor específico que puede combinarse pero no reducirse a otros valores. Podríamos quedarnos con la sugerencia de Otto de que la experiencia religiosa es testimonio de un valor: lo Sagrado, sin por ello aceptar que se trata de un concepto *a priori*, inmune a la historia.

Antes de cerrar esta sección, podríamos preguntar si cabe añadir a esta definición de lo Sagrado como un misterio liberador o salvífico, con el cual el religioso intenta vincularse, la idea de que esta relación ha de ser una relación personal. Buber ha incidido en esto y Juan Martín Velasco argumenta que «no hay religión que no personifique el Misterio con que el hombre se encuentra en la experiencia religiosa» (Martín Velasco, 1997: 129). En favor de esta idea está el hecho de que prácticamente en toda la religiosidad occidental, buena parte de las religiones arcaicas y parte del hinduismo y del budismo —*malgrè lui*— se puede afirmar que el creyente tiene una representación personal de lo Sagrado, y se piensa en los dioses (o en el Buda) como alguien a quien se le puede rezar, pedir, agradecer, ofrendar, venerar, etc. Sin embargo, no se da este énfasis en todo el pensamiento oriental y especialmente no lo hay en el budismo *theravada*. Como hemos señalado anteriormente, en toda religión se da la necesidad de intermediarios para lograr este vínculo entre el creyente y lo Sagrado, y estos intermediarios son precisamente las hierofanías. Entre ellas puede y suele haber personificaciones de lo Sagrado: dioses y maestros fundamentalmente, con los que el *homo religiosus* se relaciona de una manera más personal; pero ello no implica que lo Sagrado sea en sí mismo algo con lo

(s.f.: cap. I); la cual, entreverada con otras emociones y creencias, puede generar una experiencia religiosa, como parecería ser el caso de Huxley, Wittgenstein o Villoro.

cual podamos tener una relación personal. Martín Velasco reconoce esto, pero argumenta que incluso en las religiones impersonalistas, como el budismo, se enfatiza la devoción y la búsqueda de la liberación es una «entrega incondicional» que responde a una «llamada previa» (Martín Velasco, 1997: 129 y 265-279), pero ésta no es la forma en la que preferiría definir su experiencia religiosa un pensador budista[9]. Luis Villoro tiene razón cuando afirma que pensar a lo Sagrado como Dios es profanizarlo, volverlo ente cuando no es ente (Villoro, 2001: 237). Pensar lo Sagrado como un valor disipa el problema: no tiene sentido pensar que con los valores se puede establecer una relación personal, pero ello no implica que uno no pueda dedicar parte o la totalidad de su vida a vincularse con ellos.

Recapitulemos: a lo largo de esta sección se ha intentado definir lo Sagrado como el objeto intencional de la religiosidad humana, sea ésta individual o colectiva. Mezclando posturas clásicas y contemporáneas, hemos llegado a la idea de que lo Sagrado es un presunto valor, un misterio liberador o salvífico, con el que el *homo religiosus* busca relacionarse. Dado el carácter inefable del misterio, este vínculo se establece a través de hierofanías, las cuales tienen fundamentalmente un carácter simbólico.

III. CRÍTICAS Y LÍMITES DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Esta última sección pretende discutir, aunque sea brevemente, dos problemas centrales de la fenomenología de la religión, los cuales han dado origen a buena parte de la críticas que ha recibido este enfoque. La primera de ellas la señalábamos al inicio de este trabajo: ¿hasta qué punto la comprensión del fenómeno religioso exige la empatía? El segundo problema ha sido formula-

9. El tema es delicado y habría que tratarlo con mucho más cuidado. Martín Velasco se apoya, en parte, en Panikkar, pero hay otros estudios sobre el budismo que rechazan cualquier representación personalista del *nirvana* —concepto que concentra el «misterio liberador o salvífico»—. Me limito a remitir a algunos de los artículos incluidos en la antología de Katz (1983), así como el capítulo «Nirvana» del libro de David J. Kalupahana *Buddhist Philosophy* (Honolulu: The University Press of Hawai, 1976), donde se dibuja un panorama de las principales concepciones. Tampoco la célebre (aunque discutible) interpretación de T. R. V. Murti (*The central philosophy of Buddhism*, India: HarperCollins Publishers, 1998: esp. cap. 11) recogería esta idea.

do de múltiples maneras y nos remite a la pretensión fenomenológica de ofrecer rasgos y estructuras esenciales o universales de la religiosidad humana.

El primero de estos problemas cuestiona la distancia que debe mantener el fenomenólogo respecto al material que estudia. Por un lado, hemos visto que la objetividad requiere una *epoché*, una suspensión del juicio respecto a la existencia de lo Sagrado. Como el etnólogo, el fenomenólogo de la religión no está interesado en evaluar la conducta o en juzgar la verdad de las creencias que describe y analiza, sino que se interesa en comprender por qué se hace y se cree lo que se hace y se cree. Además, como hemos visto en los casos de Otto y Van der Leeuw, cuando el autor comulga con una tradición específica a nivel personal suele privilegiar los términos y rasgos de esta tradición en sus análisis. En este sentido, es mejor que la reflexión no esté precedida por una adhesión religiosa personal.

Por otro lado, la cuestión no es tan sencilla ya que, como acabamos de ver, la fenomenología echa mano de términos oscuros que sólo pueden comprenderse cabalmente si se ha compartido la experiencia que les brinda sentido. Conceptos como «misterio», «otredad», «salvación», «iluminación», «hierofanía» tienen todos un carácter elusivo y no se dejan describir —como decíamos atrás— más que indirectamente. Por eso algunos fenomenólogos piensan que para lograr una comprensión cabal de estos significados hay que sentirlos en carne propia (Otto), o hay que re-experimentarlos (Van der Leeuw). Además la pretensión fenomenológica de que lo Sagrado es un valor específico parece implicar una toma de postura: se suspende el juicio sobre su existencia como realidad independiente pero se acepta su existencia como un valor análogo a otros valores humanos como la belleza, la justicia o a la bondad. En suma: para comprender, el fenomenólogo tiene que involucrarse y compartir la experiencia que analiza. La actitud aséptica puede garantizar la objetividad pero limita la comprensión.

Para aliviar esta tensión —o sacar provecho de ella— podría decirse que el fenomenólogo de la religión se enfrenta a una situación similar a la del etnólogo y, como éste, debe mantener cierto equilibrio entre la distancia y la proximidad para poder comprender sin prejuzgar ni tergiversar. Al fenomenólogo le ayuda tener cierta sensibilidad religiosa, y a veces ensayar ponerse en el sitio de los actores de una religión, pero también debe cuidarse de no proyectar en lo que lee o en lo que ve lo que él mismo

piensa y siente. El fenomenólogo debe idealmente mantenerse en una frontera: no importar prejuicios de un lado a otro, pero tampoco sumergirse completamente en la realidad que estudia y perder así su papel de observador. Este equilibrio puede resultar incómodo tanto si se trata de un autor personalmente religioso que tiende a proyectar su manera de ver las cosas, como si se trata de un autor totalmente escéptico al que se le hace difícil captar la especificidad de los conceptos. De entrada basta, como decíamos atrás, una actitud de respeto y reconocimiento a una cierta intencionalidad; más adelante quizá haya que optar por una alternancia entre la cercanía y la distancia[10]. Para comprender lo Sagrado como el objeto intencional de la experiencia religiosa a veces hay que emplear la empatía como un juego, una simulación, pero tratar de jugarlo en serio.

Podría suceder que, con el tiempo, este juego genere en el autor una mayor sensibilidad frente al fenómeno. Así lo señala Martín Velasco:

> La fenomenología de la religión no es un saber de carácter apologético. Pero es indudable que un conocimiento adecuado del fenómeno religioso, realizado desde una actitud de fidelidad a los datos y de comprensión de la actitud que se encarna en ellos, descubre su riqueza, su coherencia, su belleza y, de alguna manera, su valor, y permite, por tanto, plantear el problema de su verdad desde presupuestos más favorables (Martín Velasco, 1997: 14).

De cualquier manera, si el autor queda convencido de la realidad de lo Sagrado, no fue la fenomenología lo que lo convenció sino que, quizá más bien, es el valor el que se abrió paso por sí mismo.

El segundo problema —el carácter esencial o universal de los rasgos y estructuras que postula la fenomenología de la religión— es la crítica más célebre dirigida contra este enfoque. Hemos visto antes que cuando un autor considera como esencial a la religiosidad un rasgo en particular, está a un tiempo creando un modelo sobre aquello que deberá estar incluido en una religiosidad auténtica y comete una especie de falacia naturalista, ya que a partir de hechos obtiene un patrón normativo. Anterior-

10. Agradezco a Ingrid Geist el haberme ayudado a aclarar esta relación entre etnología y fenomenología de la religión y haberme proporcionado los términos para expresarla (alternancia, proximidad-distancia, equilibrio).

mente se ha rechazado esta alternativa justamente por el hecho de que la religión es un fenómeno histórico y no hay por qué pensar que tiene aspectos inmunes al cambio. Pero, por otro lado, decantamos conclusiones que afirman el carácter, si no esencial, cuando menos sí general de ciertos rasgos: lo Sagrado es un misterio liberador o salvífico, la hierofanía tiene siempre un carácter simbólico, el hombre religioso busca vincularse con lo Sagrado. Todas estas afirmaciones tienen carácter general, pero ¿cómo podemos generalizar una característica si aceptamos que no hay características esenciales? La fenomenología puede y debe aducir la posibilidad de proporcionar generalizaciones inductivas que, como tales, son provisionales y están sujetas a afinación y contraejemplos. Pero su falibilidad no implica que no resulten de suma utilidad como categorías heurísticas o metodológicas.

Pero la crítica puede ir más atrás y señalar que para hacer generalizaciones inductivas no basta describir: hay que encontrar relaciones de semejanza, y este hallazgo supone siempre una interpretación. Pero ¿cómo saber que la interpretación, que asemeja dos rasgos en religiosidades distantes en el tiempo o el espacio, no es sesgada o no está sobreponiendo significados? Para interpretar y comparar hay que resaltar ciertos énfasis y dejar a un lado ciertos aspectos, pero ¿cómo saber que en la comparación no dejamos fuera algo crucial? El trabajo de comparación e interpretación implica riesgos inevitables y habría que ahondar en la semiótica, la narrativa y la hermenéutica para analizarlos con más cuidado y encontrar, cuando se pueda, una solución. De cualquier manera, la comparación ayuda a formar un mapa general —siempre corregible— con el cual poder orientarnos en el estudio de un fenómeno tan complejo.

Si la fenomenología de la religión quiere mantener su importancia dentro del estudio de las religiones tiene que renunciar a su ambición de encontrar rasgos y estructuras esenciales, y preguntarse por los parentescos pero también por las diferencias. Sólo de esta manera logrará proseguir su búsqueda de herramientas conceptuales suficientemente finas para abordar, aunque sea parcialmente, un fenómeno tan complejo. El fenomenólogo puede postular rasgos y estructuras más o menos generales, y en mayor o menor medida emparentadas entre sí, en la medida en la cual esto le ayuda a comprender y a explicar; pero lo importante ya no será que logre universalizar y librar de posibles contraejemplos algún rasgo o estructura en particular, sino que reconozca riesgos y límites y generalice en un trasfondo de diferencias.

Sólo así la fenomenología de la religión podrá seguir intentando descifrar lo indescifrable.

BIBLIOGRAFÍA

Allen, D. (1987), «Phenomenology of religion», en Eliade, M. (ed.), *The Encyclopaedia of religion*, 16 vols., New York: Macmillan, vol. 11, pp. 272-285.

Bhagavad Gita ([2]2002), ed. y trad. de C. Martín, Madrid: Trotta.

Borges, J. L. (1974), «El Aleph» y «La Escritura del Dios», ambos en *Obras completas*, Buenos Aires: Emecé.

Cabrera, I. (1998), *El lado oscuro de Dios*, México/Barcelona: UNAM/Paidós.

Cabrera, I. (1989), «Wittgenstein: la tentación de lo místico», en *Diánoia*, México: UNAM/FCE, pp. 107-116.

Callois, R. (1950), *L'homme et le sacré* [1939], Paris: Gallimard; v. e., *El hombre y lo sagrado*, México: FCE, 1942.

Durkheim, É. (1960), *Les formes élémentaires de la vie religieuse* [1912], Paris: PUF; v. e., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires: Schapire.

Eliade, M. (1975), *Tratado de historia de las religiones* [1949] (trad. de T. Segovia), México: Era.

Eliade, M. (1983), *Lo sagrado y lo profano* [1957] (trad. de L. Gil), Barcelona: Labor.

Eliade, M. (ed.) (1987), *Encyclopaedia of Religion*, 16 vols., New York: Macmillan.

Flood, G. (1999), *Beyond Phenomenology. Rethinking the study of religion*, London/New York: Cassell.

Fraijó, M. (ed.) ([2]2001), *Filosofía de la religión. Estudios y textos,* Madrid: Trotta.

García Bazán, F. (2000), *Aspectos inusuales de lo sagrado*. Madrid: Trotta.

Gómez Caffarena, J. (s.f.), *Filosofía de la religión,* próxima publicación.

James, W. (1986), *Las variedades de la experiencia religiosa* [1902] (trad. de J. F. Yvars), Barcelona: Península.

Juan de la Cruz (1978), *Obras* (ed. de L. Ruano OCD), Madrid: BAC.

Katz, Steven T. (ed.) (1983), *Mysticism and Religious traditions,* New York: OUP.

Leeuw, G. Van der (1975), *Fenomenología de la religión* [1933] (trad. de E. de la Peña), México: FCE.

Martín Velasco, J. (1997), *Introducción a la fenomenología de la religión* [1973], Madrid: Cristiandad.

Martín Velasco, J. (1999), *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta.

Martín Velasco, J. ([2]2001), «Fenomenología de la religión», en M. Fraijó (ed.), [2]2001: 67-87.
Meslin, M. (1978), *Aproximación a una ciencia de la religiones* (trad. de G. Torrente Ballester), Madrid: Cristiandad.
Otto, R. (1951), *Mystique d'Orient et mystique d'Occident. Distinction et unité* (trad. de J. Gouillard), Paris: Payot.
Otto, R. (1985), *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* [1917] (trad. de F. Vela), Madrid: Alianza.
Paz, O. (1973), «La otra orilla», en *El arco y la lira* [1956], México: FCE.
Ries, J. (1981), *Lo sagrado en la historia de la humanidad* (trad. de A. G. Rosón), Madrid: Encuentro.
Ries, J. (coord.) (1995 ss.), *Tratado de antropología de lo sagrado*, 4 vols., Madrid: Trotta.
Scheleiermacher, F. D. E. (1990), *Sobre la religión* [1799] (estudio preliminar y trad. de A. Ginzo Fernández), Madrid: Tecnos.
Tylor, E. B. (1958), *Religion in Primitive Culture* (vol. 2 de su obra *Primitive Culture* [1871]), New York: Harper & Brothers.
Villoro, L. (1985), «La Mezquita Azul», originalmente en *Vuelta* (México), 106 (1985); después reimpresa como libro titulado *La mezquita azul. Una experiencia de lo otro*. México: UAM/Verdehalago, 1996.
Villoro, L. (2001), «El concepto de Dios y la pregunta por el sentido», en F. Piñón *et al., Concepto y problema de Dios*, México: UAM/Plaza y Valdés.
Wittgenstein, L. (1990), *Conferencia sobre Ética* [1965] (trad. de F. Birulés), Barcelona: Paidós/UAB.
Wittgenstein, L. (1981) *Observaciones* [1977] (trad. de E. C. Frost), México: Siglo XXI.

EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN: AUTONOMÍA, NEUTRALIDAD, PLURALIDAD

Francisco Diez de Velasco

El estudio de la religión y las religiones, que propone una reflexión sobre el fenómeno religioso en general y las características de cada religión en el marco del tiempo y el espacio (teniendo en cuenta tanto las transformaciones constantes como las mutuas interacciones) presenta un grado de complejidad y sofisticación solamente abarcable desde la diversidad: de perspectivas, de aproximaciones, de métodos. Pero, a la par, tal diversidad, para no diluirse y desvirtuarse en infinidad de enfoques excluyentes de camarillas impermeables de especialistas, parece requerir la conformación de una disciplina de síntesis que se sustente en bases metodológicas propias y estrictas.

Las religiones, la religión, corresponden en nuestra cultura a un campo conceptual de comprensión inmediata aunque de muy difícil definición científica. La cuestión se complica cuando se intenta globalizar y aplicar estos términos a las vivencias de sociedades no occidentales para las que las diferencias entre lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo no religioso son tan tenues (o tan inexistentes) que no resultan perceptibles más que desde el exterior y gracias al bagaje de los instrumentos de análisis forjados por la ciencia occidental, que justamente pueden estar desvirtuando o desenfocando lo que se intenta estudiar.

Si resulta difícil definir religión al margen del etnocentrismo (que mantiene larvada también la opción por algún tipo de religiocentrismo), no menos complicada está resultando la consolidación académica de la disciplina que intenta estudiarla de modo integral, para la que no existe ni el consuelo de una denomina-

ción consensuada, aunque optaremos, en estas páginas, por nombrarla historia de las religiones (pero sin un apego «fanático» al nombre, aunque sí a los contenidos y métodos).

Estudiar religiones es adentrarse en un tema complejo y en el que, además, se puede chocar con la incomprensión de estudiosos ubicados en diferentes campos que ponen en duda la licitud de plantear que se trate de una disciplina específica. Además, cualquier aproximación enfrenta la dificultad de estudiar lo que se cree (o lo que otros creen, o han creído), pero de un modo que resulte diferente de cualquier opción confesional, de un modo suficientemente neutral, con una óptica científica (en la línea de lo que se entiende por ciencias sociales), no androcéntrica y no religiocéntrica.

Tal disciplina parecería dedicarse al mismo ámbito que las diferentes teologías: la religión. Pero tras esa semejanza se esconde una diferencia fundamental, que es la que marca la óptica de una frente a las otras: enseñar creencias sin enseñar a creer, estudiar la religión pero sin predicar, ni moralizar, ni endoctrinar, buscando una difícil pero deseable neutralidad (Diez de Velasco, 1999; en general Diez de Velasco, 2002a: bloque 0 con bibliografía).

I. AUTONOMÍA

La disciplina que intenta un estudio de la religión y las religiones de un modo integral (algunas de cuyas diversas denominaciones se revisarán más adelante) ha tenido y sigue teniendo una difícil implantación y consolidación y siempre se han levantado voces que han puesto en duda que pueda o merezca configurar un campo de saber autónomo; desde diferentes ámbitos, y se puede tomar el ejemplo de la antropología, que discute desde la posición fuerte de una disciplina de vocación holística, se suele negar que la religión resulte un campo suficientemente acotado, diferenciable de la ideología, las construcciones simbólicas o cognitivas; que sea posible más allá de una óptica *naïf* o meramente oportunista configurar colectivos coherentes de estudiosos y en última instancia que quepa la posibilidad de constituir una disciplina autónoma de análisis de la religión con métodos y objetivos propios y con enfoques consensuados (y consensuables) por parte de la comunidad científica (Saler, 1993: 2 ss.; Rudolph, 1992: 37 ss.; Fitzgerald, 2000: 3 ss.; Crockett, 1998; McCutcheon, 1998).

1. *Las ideologías en el estudio de la religión*

No dejan de haber influido en esta indeterminación ya centenaria las muy diferentes formas de estudiar las religiones que se han propuesto y las ideologías que subyacían tras ellas.

La polémica acompaña desde su mismo surgimiento a la que se nombró en Francia *Histoire des Religions* como disciplina universitaria, ya que se potenció, a finales del siglo XIX, al convertirse en uno de los baluartes de la modernidad que cumplía la finalidad, al instituir un estudio crítico de las tradiciones religiosas (desarrollando ante todo la crítica textual), de historizar (reducir a escala humana) lo que el dogma (principalmente cristiano) planteaba como revelación. Para algunos, de este modo, se deslegitimaban, minándolos, los fundamentos del poder eclesiástico anclados en modos de pensamiento premodernos. Buscaba acabar, en primer lugar, con el monopolio eclesiástico del estudio de lo religioso, planteando la posibilidad de otros modos de analizar la religión; y, en segundo lugar, afianzar estos modos como los correctos (científicos, fiables) relegando los otros al nivel de supersticiones o entelequias (con lo que se deslegitimaba también el modelo educativo propuesto por las escuelas no laicas).

Un caso extremo de este asalto moderno a la religión se produjo en la Unión Soviética y otros países de su órbita (en los que, con características propias, habría que englobar a Cuba) durante la etapa comunista cuando desde el estado se potenció la historia de las religiones como ilustración de la irracionalidad ideológica humana previa a la instauración del análisis «científico» marxista que se plasmaba en el «ateísmo» («ateísmo científico» era una disciplina que se enseñaba en las escuelas y universidades como en los países confesionales se enseñaba «religión»: Tokarev, 1979; Kryvelev, 1982; Thrower, 1983).

Por su parte, en otros países se fue consolidando la disciplina, con nombres diversos, primando el peso modélico de la *Religionswissenschaft* alemana de raíz mülleriana (por ejemplo, Müller, 1945), pero también la influencia de la que se denominó fenomenología de la religión, vinculada a las facultades de teología y a ámbitos confesionales o para-confesionales. Estaba diseñada, en muchos casos, como un modo más de profundizar en el conocimiento (quizá más moderno) de la propia fe (por medio de la alteridad ejemplar de las otras). El caso extremo del uso del estudio de las religiones diferentes como arma de combate teoló-

gico lo ofrece la misionología, que buceaba en las religiones comparadas con la finalidad de ofrecer los instrumentos para una más eficaz actuación misionera (que no hay que olvidar que, para las potencias coloniales, era un método más de control: la conversión como sutil instrumento de occidentalización).

Frente a la tendencia histórica que presidía en origen la primera opción, en esta segunda se solía encarar preferentemente el estudio de los fenómenos religiosos desde una óptica atemporal e intercultural (como si el marco cronológico no fuera particularmente relevante y casi se pudiesen detectar manifestaciones esenciales de cada religión y de ahí extrapolar una determinación de la esencia de la misma).

Estos extremos han configurado raíces enfrentadas de la disciplina cuya maduración por medio de la desvinculación de opciones ideológicas decimonónicas (laicidad frente a teología, ateísmo frente a confesionalidad) se fue produciendo paulatinamente y como consecuencia de la progresiva (aunque aún incompleta) globalización de la disciplina (el acceso con plenos derechos de estudiosos no europeos-norteamericanos y no occidentalizados a los foros de discusión), el refinamiento de los instrumentos de análisis y el abandono de posiciones fuertemente militantes (en cierto modo en consonancia con la crítica postmoderna a los pensamientos fuertes).

Así se ha tendido a una convergencia que lleva a que resulten relativamente aceptables para la mayoría de los especialistas (al no enfrentar sus opciones ideológicas personales de un modo insultante) trabajos surgidos de escuelas o puntos de vista tan dispares como los fenomenológicos (originados principalmente en ámbitos confesionales de teólogos cristianos centro y norteeuropeos), los históricos, los antropológicos (con el peso fundamental de la reflexión norteamericana), los sociológicos, los filosóficos o los psicológicos (entre otros), aunque también hay que ser conscientes de que las lecturas mutuas a veces no pasan de miradas de reojo y que si no se plantea una beligerancia directa hay notables desencuentros y la configuración de reinos de taifa académicos.

A pesar de todo se ha afirmado progresivamente el estatus académico de los estudios no confesionales sobre religión en muchos países (Francia, Alemania, Gran Bretaña, Bélgica, Holanda, Italia, países escandinavos, Estados Unidos, Canadá, Japón, etc.). Pero la consecución de un consenso en los modos de trabajo a escala mundial, desde la asunción de la licitud de la multipli-

cidad de enfoques y de sensibilidades (la coexistencia de creyentes y no creyentes), la disolución de la historia de las religiones soviética, que propiciaba un modelo discordante y el apartamiento de la misionología de las universidades estatales, no ha conllevado que la disciplina se haya consolidado de modo claro y homogéneo y no existe ni siquiera unanimidad en la forma de nombrarla.

2. *Una pluralidad de denominaciones*

La disciplina que intenta el estudio integral del fenómeno religioso no tiene un nombre consensuado. No se trata de una discusión ociosa o de carácter secundario porque la mera opción por el nombre puede implicar puntos de vista muy diferentes ante el objeto a estudio y metodologías muy dispares. El máximo escollo radica en la indeterminación de lo que se puede entender por tal estudio, ya que existen aproximaciones religiocéntricas y no neutrales (como las teológicas) que no renuncian a la denominación (convertida en desgraciadamente ambigua por un uso abusivo) de ciencias (como demuestran, en particular en los ámbitos católicos, la proliferación de los programas de estudio de ciencias religiosas, que no son otra cosa que religión y moral católicas o teología).

Repasaremos los principales de estos nombres y los problemas que plantean.

a) Historia de las religiones

Se trata quizá de la denominación con más peso: las revistas clásicas de la disciplina son *Revue de l'Histoire des Religions* (París, ya centenaria), *History of Religions* (Chicago, fundada por Mircea Eliade) y *Numen* (órgano de la IAHR, que porta el subtítulo *International Review for the History of Religions*). El foro internacional de la disciplina es la IAHR (International Association for the History of Religions) y aunque se han desarrollado en su seno intentos por cambiar este nombre no se ha llegado a un acuerdo sobre su sustituto.

Los detractores del término «historia de las religiones» lo critican desde diferentes posturas. Colectivos de especialistas no historiadores se sienten amenazados (o malqueridos), por una parte, por estimar que podría convertirse en un territorio exclusivo (o privilegiado) de los historiadores que los desplazarían,

pero también como consecuencia de la decadencia de la valoración social de los estudios históricos (el prestigio social de un historiador es mucho menor que el de un sociólogo, antropólogo o científico en general y buen ejemplo lo ofrece el mundo anglosajón y en particular Estados Unidos).

Menos mezquinas son las motivaciones de índole teórica: si se entiende «historia de las religiones» de un modo estricto (en mi opinión incorrecto), primarían los ámbitos sociales, políticos, incluso cronológicos. Los ámbitos personales, las comparaciones interculturales resultarían mucho más difíciles de desarrollar. Este imperio de la historia política y factual, aunque resulta una caricatura desde una mirada a los métodos habituales de las disciplinas históricas, resulta tópico común en ámbitos de no historiadores (sería un modo de domesticar y reducir la de otro modo vocación holística de la historia).

Según mi parecer, hacer historia de las religiones no querría decir renunciar a la comparación entre culturas diferentes en momentos diferentes, ni soslayar lo individual y personal (aunque a algunos les pueda parecer una «pequeña historia», una microhistoria).

«Historia de las religiones» no sería, como algunos afirman, una forma anticuada, pasada de moda de nombrar la disciplina, sino que, como veremos por las denominaciones alternativas que se le han buscado (y que resultan poco satisfactorias), una denominación perfectamente defendible y difícilmente sustituible.

b) Religión(es) comparada(s)

Comparative Religion ha tenido muchos defensores (Whaling, 1984: I, 165-295; Sharpe, 1986) y aunque quizá ha disminuido su impacto en las dos últimas décadas (dado que los investigadores de habla inglesa han optado generalmente por la denominación *Religious Studies*), sigue nombrando a muchos departamentos universitarios (en Estados Unidos o Finlandia, por ejemplo). Presenta la fuerza metodológica de postular en el propio título el carácter comparado del estudio que se quiere realizar.

Pero la dedicación investigadora a una religión quizá no bastaría para determinar la adscripción a la disciplina, por el carácter fundamental de la comparación entre varias religiones. El mayor problema del término «religiones comparadas» radica justamente en desvincular del amparo que otorga el nombre a los investigadores y estudiosos que dedican sus esfuerzos a una reli-

gión (o un aspecto o etapa) en particular (y que tendrían cumplida cabida en la denominación «historia de las religiones», por ejemplo).

c) Ciencia(s) de la(s) religión(es)

Religionswissenschaft es una denominación centenaria y la más aceptada en Alemania, forjada en una época en la que se dividían los campos del saber en parcelas autónomas a las que se otorgaba el rango de ciencias (en una acepción de origen filosófico que posee entre los alemanes un campo semántico algo diferente al comúnmente aceptado).

Presenta un carácter globalizador en el que la comparación, la reflexión filosófica y el estudio de fenómenos religiosos específicos en muy diversas religiones son puntos fundamentales: la meta siendo una explicación total del fenómeno religioso. El concepto se ha empleado fuera de Alemania, pluralizando la denominación: ciencia de las religiones-ciencias de las religiones.

Ciencias de las religiones tiene la vocación de incluir la diversidad de religiones y la pluralidad de enfoques en el estudio de las mismas, las diferentes disciplinas que se dedican al tema, pero violentando quizá la ambiciosa finalidad de la denominación original y generando una profunda ambigüedad desde el momento en que, en algunos casos, se permite a teólogos acceder al amparo académico pleno. Además, «ciencias de las religiones» tiende a pensarse no como una disciplina autónoma, sino como una confluencia de distintas disciplinas en el análisis de un tema particular (el de la religión), una fragmentación que puede obviar la necesidad de una visión general por parte del estudioso (o incluso puede potenciar que ésta no surja).

A pesar de todo ha tenido un notable impacto, por ejemplo en España, el foro académico de la discipina es la SECR (Sociedad Española de Ciencias de las Religiones).

d) Estudios religiosos

Religious Studies es una denominación que podría parecer en principio más aséptica que muchas de las anteriores y que ha tomado carta de naturaleza en países anglosajones, aunque tiende a convertirse en común; así el foro iberoamericano de la disciplina es la ALER (Asociación Latino Americana para el Estudio de las Religiones) y el europeo, de reciente consolidación,

porta el nombre EASR (European Association for the Study of Religions).

«Estudios religiosos-estudio de las religiones» presenta el problema de no establecer la necesaria desvinculación de enfoques confesionales (la teología se incluye en muchos casos en los estudios religiosos mientras que no tiene cabida tan holgada en otras denominaciones), lo que conlleva un problema de indeterminación. En muchas universidades de lengua inglesa (especialmente en Gran Bretaña) queda patente esta indeterminación del concepto *Religious Studies,* que se llega a combinar en ocasiones con la teología (en el nombre de los departamentos universitarios y sus programas de estudio, por ejemplo).

e) Antropología religiosa

La denominación tiene menos seguidores aunque posee la indudable ventaja de radicar los hechos religiosos en el ámbito de análisis de una disciplina de clara vocación holística como es la antropología (cuyo objeto de estudio, en una definición ambiciosa, es el hombre en todos los aspectos de su actuación; algo parecido a lo que buscan la historia o la sociología en una convergente definición holística).

El mayor problema de esta denominación radica en la ambigüedad con la que se está utilizando y que parece referirse tanto a las aproximaciones antropológicas al estudio del fenómeno religioso (la óptica, por ejemplo, de Bastide, 1985, o de Cantón, 2001) como a una difusa disciplina cuya orientación para-teológica la está configurando como un renacer de la fenomenología de la religión (en este sentido la utilizan Ries, 1995b; en general 1995a, o Meslin, 1985; 1988; aunque Meslin, 1978, optaba por ciencia de la religiones; el uso que le dan Duch, 1982; 2001, o Marzal en este volumen es mucho más correcto).

f) Fenomenología de la religión

«Fenomenología de la religión» o «fenomenología de las religiones» ha perdido en los últimos treinta años el favor de que gozó en las décadas centrales del siglo pasado. Se pensó que podía resultar una aproximación en cierto modo definitiva a la religión que trascendiese el marco de la historia o que dejaba este campo para la historia de las religiones (en una modalidad muy disminuida de la disciplina, en cierto modo instrumental de la fenome-

nología, para la que se limitaría a desarrollar estudios particulares, que luego se calibrarían en grandes síntesis fenomenológicas). Se analizaban los fenómenos religiosos, en algunos casos con una sensibilidad mínima hacia los contextos (sociales, económicos, cronológicos).

Su desarrollo por pensadores insertos en modos teológicos (del cristianismo norte-europeo) de entender la disciplina (estudiar fenómenos religiosos era un paso para ahondar en la comprensión de sus manifestaciones en el seno de la propia religión), a la par que la confusión resultante del impacto duradero que ha tenido y sigue teniendo la fenomenología filosófica (de raíz husserliana, una revisión crítica: Flood, 1999) ha llevado a que tienda a resultar una denominación marginal hoy en día, a pesar de la riqueza de los análisis que ha suscitado (Van der Leeuw, 1964, es magistral; sobre la caracterización: Martín Velasco, 1992; Erricker, 1999, o García Bazán o Cabrera en este volumen; un ejemplo notable de análisis reciente: Martín Velasco, 1999).

g) Otras denominaciones

Insatisfechos con las anteriores, a pesar de su número y diversidad de enfoques, han surgido otras denominaciones de carácter más minoritario.

«Estudio académico de la religión» busca enfatizar el enraizamiento institucional, como un modo de separar la producción de los estudiosos formados en ámbitos académicos (universitarios) de la de los surgidos de ámbitos confesionales. Pero la existencia y el auge de las instituciones universitarias y académicas promovidas o gestionadas por grupos religiosos convierte la denominación en igual de ambigua que muchas de las anteriores. No serían estudiosos académicos de las religiones, por ejemplo, los miembros de una nueva religión, los predicadores independientes o los profetas de la *new age*, pero resultaría muy difícil no incluir en la denominación a teólogos de cualquier universidad católica o miembros de, por ejemplo, la Universidad Soka (del grupo budista Soka Gakkai), por no ofrecer más que dos ejemplos.

Por su parte, «ciencia integral de la religión» (Schmid, 1979) es una denominación ingeniosa que desarrolla la centenaria ciencia de la religión alemana, pero enfatizando en la necesidad de una perspectiva multifocal; su uso no se ha generalizado.

3. *La historia de las religiones como disciplina autónoma*

El problema terminológico y de denominación que suscita la disciplina toca de lleno otro de mayor alcance que es el del estallido del marco de las ciencias humanísticas y de análisis social, cada vez más especializadas, y en las que un campo de estudio muy ambicioso como es el de los fenómenos religiosos, que necesita para su desarrollo una aproximación transversal (incluyendo conocimientos y técnicas de estos cada vez más estrechos y especializados campos científicos), tiene una ubicación difícil.

A la espera de llegar a una denominación de consenso amplio, para lo que será necesario un debate en el que la voz de los especialistas no occidentales haga valer sus sensibilidades y orientaciones particulares (que llevará a que la disciplina adapte su campo de estudio más allá de las directrices eurocéntricas que todavía pesan en la delimitación conceptual), la denominación «historia de las religiones» parece hoy por hoy la opción más adecuada, entendida en un sentido extenso, sin veleidades apropiatorias por parte de los especialistas de las disciplinas históricas y enmarcada en la óptica holística que propugnan, por ejemplo, la historia total o la antropología.

La historia de las religiones se presenta, pues, y a pesar de no ser una denominación que satisfaga de modo completo (puesto que requiere repensarse, pero no desde criterios religiocéntricos o etnocéntricos occidentales sino desde una perspectiva globalizadora), como la aproximación analítica holística y no religiocéntrica al fenómeno religioso y no solamente como una disciplina en cierto modo auxiliar, cuyo exclusivo ámbito de actuación fuera el establecimiento del marco histórico en el que se reflejan los hechos religiosos. Partiendo de esta premisa, la denominación «historia de las religiones» se puede leer en sus dos términos como una opción de análisis muy determinada.

«Historia» indica una posición (un *parti pris*) fundamental: las manifestaciones religiosas son hechos históricos y por tanto susceptibles de ser tratados con los instrumentos habituales del método histórico-filológico: crítica de fuentes, análisis, síntesis, etc. La finalidad de la disciplina es comprender el papel que cumplen estas manifestaciones religiosas en la estructura general de la sociedad o sociedades a estudio tanto en un momento dado (análisis sincrónico) como en sus modificaciones a lo largo del tiempo (análisis diacrónico), así como en el ámbito más extenso de la cultura humana en general (posibilitándose la

reflexión sobre fenómenos religiosos en diferentes culturas y sociedades).

«De las religiones» (y no «de la religión»), por su parte, es una opción no esencialista y a la vez basada en el respeto hacia el objeto de estudio: la experiencia religiosa humana presenta manifestaciones infinitamente variadas (resulta imprescindible por tanto el uso del plural) sin que ninguna de ellas pueda alzarse con primacía de ningún tipo. Además, se niega por principio la categoría de religión natural, verdadera o esencial; los hechos religiosos son hechos culturales, no son intemporales ni eternos, sino que se inscriben en un marco histórico definido que permite en gran medida explicarlos.

Pero, además, «historia de las religiones» resulta particularmente satisfactorio como denominación como consecuencia de la redefinición de los límites de la propia historia que se ha llevado a cabo tras la quiebra de los posicionamientos del positivismo y de las escuelas más tradicionales. Sólo gracias a la amplitud de los límites conceptuales y metodológicos actuales de la historia (y de su convergencia con otras disciplinas afines como la antropología o la sociología) es posible adentrarse, sin dejar de ser historiador, por los vericuetos tan alejados de la historia política a los que puede llevar una investigación histórico-religiosa. Intentar comprender los hechos religiosos, como comprender en general el pasado, lleva a descubrir horizontes que pueden resultar muy alejados si se los contempla desde el posicionamiento metodológico de la historia tradicional, pero que no lo son tanto si la opción de análisis empleada se encuadra en la línea de una historia holística, sensible a toda manifestación, ya sea en el ámbito de lo social o de lo personal, que pueda ser de utilidad para entender el objeto a estudio.

II. NEUTRALIDAD

Pero, para configurar estudios tan ambiciosos como los que en teoría permitiría una disciplina como la que acabamos de esbozar, se requiere una actitud que intente desmontar los marcos de la no-neutralidad que radican en las posiciones etnocéntricas y más específicamente religiocéntricas, que permita una comprensión de la diversidad y pluralidad del mundo actual y de la diferencia que puede desvelarse en las miradas hacia el pasado. La óptica de neutralidad en el estudio de las religiones presenta una

complejidad que requiere que reflexionemos sobre las perspectivas teológicas, sobre los problemas del religiocentrismo, para luego intentar calibrar características y factores de la misma.

1. *Neutralidad, teologías y confesionalidades*

Uno de los grandes problemas a los que se enfrenta la disciplina a nivel mundial es el de su configuración de un modo claramente diferente del de las opciones de tipo confesional-teológico de entre las que en muchos casos surgió. Se trata de un tema que ha preocupado desde hace más de un siglo a muy diversos estudiosos desde ópticas diferentes (por ejemplo, Smart, 1973: caps. 2 y 6; 1997; Schmid, 1979: 158 ss.; Gladigow, en Cancik, 1988: I, 26 ss.; Wiebe, 1999; Flood, 1999: 13 ss.; Whaling, 1999; para un intento de distinción sistemática Colpe, 1980; también Torres Queiruga, 1993, o Martín en este volumen; de entre las posiciones de teólogos de ámbitos distintos: Söderblom, 1913; Chenu, 1970; Terrin, 1992; Pannenberg, 1973, o D'Costa, 1994; también Milbank, 1993). Además, el peso del ejemplo complica la situación, ya que muchos de los ancestros principales de la disciplina (Rudolph Otto, Wilhelm Schmidt, Friedrich Heiler, Joachim Wach, Gerhardus Van der Leeuw o hasta el propio Mircea Eliade) se podrían clasificar como teólogos (para-teólogos o cripto-teólogos).

Para reflexionar sobre esta necesaria distinción hemos de partir de la base del rechazo de ese relativismo que no tiene la voluntad de diferenciar entre un estudio de la religión no confesional (o como se quiera denominar: neutral, *outsider*, secular: Jensen, 2000) y otro confesional (religiológico, teológico, parateológico, *insider* o como se quiera llamar) arguyendo que la imposibilidad, cierta desde luego (pero no absoluta), de librarse de los condicionantes ideológicos hace a todo estudioso prisionero en igual medida de sus valores. No se trata de revivir un viejo (y moderno) debate contra la teología (tenida por bestia negra) desde una opción militante antirreligiosa. Por el contrario, se trata de pugnar por constituir una aproximación que sea capaz de ofrecer algo diferente y diferencial de lo que, a comienzos del siglo XXI, tienen la vocación de ofrecer las teologías, ya necesariamente en plural, en un mundo postcolonial en el que no puede haber rodillos religiosos generalizados (ni apropiaciones de términos como el de teología solamente para los productos del cristianismo).

Si a finales del siglo XIX el referente era la teología cristiana (o, mejor dicho, las diferentes teologías desarrolladas por los diversos cristianismos europeos), el marco estallado y globalizado de nuestro tiempo requiere y exige la mirada plural (que, además, es la que ofrece en su seno Estados Unidos, la gran nación multirreligiosa, con el peso del ejemplo que le otorga su posición de liderazgo). Hoy en día se estudia la religión desde presupuestos confesionales en muy diferentes ámbitos, con un creciente peso de las reflexiones que provienen de Asia (y que realizan asiáticos y no ya coloniales occidentales) y del mundo islámico: la perspectiva no puede concentrase solamente en el cristianismo, ni tampoco la indulgencia o el compromiso. Hemos de ser conscientes de que el peso de la reflexión teológica cristiana, fundamental en la construcción de lo que es el modelo universitario occidental (convertido en común en casi todo el mundo) ha minado, salvo momentos particulares, la sensibilidad de muchos investigadores de las religiones respecto de productos netamente teológicos del cristianismo (un sesgo que resulta muy fácilmente detectable para estudiosos de otras tradiciones). Pero, además, como por su parte la teología se desdotó de muchos de sus argumentos más dogmáticos a partir de la primera mitad del siglo XX (el concilio Vaticano II en el caso del catolicismo), se propició una convergencia de actitudes (la tendencia de los teólogos a pensar como científicos sociales: Roberts, 2002: 190 ss.) y una cierta renuncia al enfrentamiento (en un consenso que acepta dirigir la mirada exclusivamente hacia los territorios menos conflictivos, en la línea de diálogo interreligioso).

El mundo del siglo XXI asiste al florecimiento de universidades y centros de investigación patrocinados desde muy diferentes religiones. La Iglesia católica detenta numerosas universidades en las que se ofrecen no ya estudios teológicos, sino la ambigua denominación de ciencias religiosas (ha habido una resemantización en todos los cristianismos de la que antes era tenida por clave de todo el saber, una pérdida de seguridad en la fortaleza del discurso que vehiculaba: una curiosa desteologización, a pesar de rebrotes significativos como ejemplifica D'Costa, 1996). Por su parte las universidades budistas desarrollan enseñanzas en las que la línea que separa el endoctrinamiento en una «verdad» religiosa del horizonte de un estudio no confesional no se plantea (o se plantearía como una falsa frontera). Parecidos problemas encontramos en universidades islámicas o en los centros y programas educativos que algunas nuevas religiones están po-

niendo en marcha (por ejemplo la Iglesia de la Cienciología). Cuando el famoso divulgador del yoga y el hinduismo en Occidente Paramahamsa Yogananda (1954) hablaba del yoga como la ciencia de la religión en la segunda década del siglo XX, estaba ilustrando una situación que hoy se ha multiplicado: la confusión entre el estudiar lo que se cree (y lo que los demás creen, pero partiendo de la propia creencia blindada de certezas del que lanza sobre los demás una mirada extrañada: véase un ejemplo muy notable en Watch Tower, 1990) y el estudiar creencias sin enseñar a creer. Hay una perversión del lenguaje en el hecho de que los educadores católicos empleen el término «ciencias religiosas» o que Yogananda utilice «ciencia de la religión»: es un intento de cientifizar la fe, de ofrecerle un argumento más de fortaleza; el islam querría ser ciencia (única y verdadera), lo mismo que los estudios cienciológicos no pueden menos que, hasta en el nombre, postular tal vocación. Y si el nombre «ciencia» se resiste y no se puede estirar para mutarlo en creencia, se ofrece una definición nueva bajo el argumento de la limitación de su uso común o se anula el valor diferencial de ciencia, laboriosamente construido y reconstruido desde la Ilustración, planteando su carácter de consenso ilusorio, de discurso imaginario, de «pequeña» explicación alternativa.

Pero multiplicidad es incompatibilidad si la perspectiva es la teológica, la del que usa el estudio de las religiones y la religión como medio de apuntalar su fe y creencias frente a los demás (o contra los demás), salvo que revivamos una *theologia perennis* o incluso *naturalis* (con el problema de determinar a qué religión se parece más como para auparla a la posición de la más verdadera).

Todo lo anterior lleva a que resulte no ya anacrónico, sino de la más necesaria actualidad, discutir sobre la diversidad de enfoques que ha de presentar una perspectiva no confesional y neutral respecto de las necesariamente confesionales. A pesar de la pugna centenaria que muchos teólogos (cristianos) han protagonizado para defender el carácter equiparable (antes decían que superior) de su disciplina, se trata de una falsa vía, de un espejismo. Porque aceptar como pares, como iguales, a teólogos cristianos (como en muchos casos se ha estado y está haciendo en Europa y América), por una falta de sensibilidad eurocéntrica (y religiocéntrica) hacia las diferencias que, por ejemplo, no se produce respecto de pensadores provinientes del hinduismo o del islam (donde el abismo de puntos de vista es mucho más sensible) puede llevar, con la inevitable y deseable globalización de la dis-

ciplina, a encontrarnos en pie de igualdad en cualquier foro de carácter científico (supuestamente) con integrantes de grupos religiosos variados como ufólogos, hechiceros, videntes, criptólogos de la *sophia perennis* y clérigos diversos para los que un debate se entiende primordialmente como un medio de apuntalar las creencias y ganar prosélitos o clientes. Los congresos se convertirían en especie de Parlamentos Mundiales de las Religiones en los que la Academia sería tenida por una más de las agrupaciones «religiosas» participantes; los departamentos universitarios pasarían a ser «templos» de lo religiosamente correcto, en los que un equilibrio entre creencias y cuotas de minorías terminaría impidiendo hasta el pensar (o el expresar libremente lo que se piensa).

Aunque en historia de las religiones caben convergencias entre el objeto de estudio y el sujeto que estudia, la situación antes expuesta, con una confusión entre *preaching* y *teaching,* entre *outsiders* e *insiders* (véanse las lecturas propuestas en McCutcheon, 1999, o Paden, 1992: 87 ss.), que apostolizaría a los historiadores de las religiones convirtiéndolos en «grandes forjadores de sentido» en un camino insinuado, por ejemplo, en diversas ocasiones por Eliade (1999: cap. 5) contribuiría, en mi opinión, a la perversión de la disciplina de un modo excesivo, a su desactivación, su disolución.

La historia de las religiones se diferencia de forma clara de la teología, y aunque parecen dedicarse a un mismo campo, la óptica del estudio es diferente (como, desde la para-teológica fenomenología entonces plenamente imperante destacó Bleeker, 1971); algunas características más problemáticas de la segunda quizá puedan servir de contramodelo para definir la primera.

La teología tiende a ser:

— normativa y moralista: una de sus finalidades últimas es la determinación del bien y del mal, entendidos como adecuaciones a la «verdad» religiosa;

— exclusiva: la comparación con otras religiones tiene la finalidad de determinar el grado de adecuación de las demás al mensaje de la propia, que se estima como único verdadero;

— esencialista: busca la esencia (generalmente revelada) de la religión propia, infravalorando las manifestaciones históricas estimadas como imperfectas;

— originalista: el mensaje ha de ser eterno, las manifestaciones históricas diferentes de la propia se estiman como degeneraciones de un mensaje primordial y verdadero;

Frente a esto la historia de las religiones sería:

— no moralista: no busca extraer conceptos de moral práctica, ni desautorizar las formas religiosas de una sociedad dada, por muy alejadas que resulten de la moral en la que se enculturó el que las estudia; la finalidad del análisis histórico-religioso es comprender la práctica religiosa en el contexto social que le dio origen y gracias a ello mejorar el conocimiento de la sociedad y en última instancia del ser humano en tanto que ser histórico (por medio de la comparación, por ejemplo, de la presencia de prácticas parecidas en culturas diferentes);

— no exclusiva: la historia de las religiones se basa en el respeto por las creencias ajenas y requiere una actitud no dogmática por parte del investigador a la par que libertad personal para enfrentar los muy diversos problemas que pueden jalonar una investigación histórico-religiosa; ha de renunciar tanto a una actitud de fobia hacia cualquier religión (incluida la propia) como a la actitud apologética encubierta que consiste en buscar en el análisis histórico-religioso un medio de establecer «científicamente» la verdad esencial de las propias creencias (como intentó, por ejemplo, Wilhelm Schmidt, 1912, con su hipótesis del *Urmonotheismus*, véase la crítica terminal de Pettazzoni, 1958);

— diversa y no esencialista: la historia de las religiones parte de la constatación de la diversidad de las experiencias religiosas y sus manifestaciones históricas; las experiencias religiosas se analizan como productos de la sociedad y el momento en que surgen, sin enjuiciarlas en esquemas generales de revelación. El respeto hacia el objeto de estudio (las religiones) impide plantear de un modo militante la existencia de una religión verdadera donde radique la explicación última de la esencia del fenómeno religioso (como hizo ejemplarmente Otto, 1980: 228, o entre los pensadores españoles Zubiri, 1993: 330).

La historia de las religiones, por tanto, presenta unos caracteres bien diferenciados de la teología: las interpretaciones teológicas se convierten en aproximaciones imaginarias y religiocéntricas (surgidas en el seno de los patrones interpretativos y las cosmovisiones de religiones específicas), susceptibles de ser analizadas como contingencias culturales, como desarrollos ideológicos de culturas determinadas; la teología pasa así de la categoría de rival a la de objeto de estudio para la disciplina.

2. *La relativización cultural, el religiocentrismo y la neutralidad como posibilidad*

La historia de las religiones, al haber asumido los cambios de óptica de la antropología en mayor medida que otras disciplinas de análisis social (quizá porque tenía también la obligación de configurar una mirada no colonial hacia la diversidad religiosa y cultural), ha incluido sólidamente la premisa de la relativización cultural y el rechazo del etnocentrismo (la reflexión de Saler, 1993: 227 ss., es ejemplar, véase Geertz y McCutcheon, 2000: esp. parte 3, o McCutcheon, 2001: 73 ss.). Ninguna religión ni grupo de creencias (ni siquiera los propios, si se los tiene) ha de distorsionar de modo excesivo los análisis. No hay una religión que prime sobre las demás y haya de servir de modelo (aunque a nivel personal, en el mundo de las creencias privadas, pueda ser así). El papel de los historiadores de las religiones es el de conocer, comprender y conservar el patrimonio religioso de la humanidad, limitando los prejuicios en aras de la mejor comprensión, limando las fobias pero también los idealismos comunes; una actitud abierta que se consolida desde la asunción de la diversidad de las religiones humanas gracias a la relativización. En muchos casos el historiador de las religiones deberá actuar en contra de opiniones comunes, asumiendo conscientemente un riesgo mayor que el habitual en otros campos científicos.

La importancia de configurar una mirada diferente frente al objeto de estudio es clave y ha de sustentarse, para materializarse más allá de una mera declaración de buenas intenciones, en la aceptación de las ópticas de análisis y las sensibilidades de los historiadores de las religiones de diversos orígenes, especialmente extra-euroamericanos, de tal modo que, por medio del conocimiento, se intenten mitigar y superar los inevitables condicionantes culturales de cada estudioso.

Porque sin duda el principal escollo al que se enfrenta cualquier estudio de carácter científico sobre la religión es el del religiocentrismo: una forma de etnocentrismo que determina una percepción sesgada o distorsionada que se produce como resultado del peso de las creencias, los modos de pensamiento y en general la ideología religiosa (o no religiosa o antirreligiosa) de quien realiza el estudio. En muchas ocasiones el religiocentrismo no es percibido por el investigador de un modo plenamente consciente y configura un filtro de la realidad en clave de las propias creencias religiosas que puede desvirtuar en gran parte lo que se

está estudiando. Si bien algún grado de religiocentrismo es inevitable, hay que tomar conciencia de que a partir de un punto la distorsión religiocéntrica puede llevar a una completa incomprensión de lo que se desea estudiar. La mera reflexión que tenga presente la posibilidad de existencia de tal percepción distorsiva es un paso clave para comenzar a mitigar sus efectos, y también para desenmascarar su manifestación a nivel social (las actitudes religiocéntricas son muy comunes, en particular en lo que se refiere a la percepción social de la diversidad religiosa). Resulta necesaria la liberación de los lastres muchas veces ocultos de enfoques confesionales o militantes, que tomen como pretexto la disciplina para justificar una visión religiosa (o anti-religiosa) particular, y hay que tener la voluntad de emprender el camino de la neutralidad como horizonte.

Pero la neutralidad no es una opción sencilla, ni tampoco dotada de un valor absoluto, y el papel de las creencias (o increencias) personales nunca fácil de equilibrar a la hora de enfrentar cualquier estudio (véanse, por ejemplo, los trabajos de Donovan, 1999, o Byrne, 1999, y en general McCutcheon, 1999: parte IV; Idinopulos, 1994; Yonan, 1994; Wiebe, 1994; Pals, 1994, y en general Idinopulos y Yonan, 1994; Pals, 1990; Cannon, 1993, o Waardenburg, 1978: 45 ss.; 1996). En tanto que vástagos de la postmodernidad, obligados a asumir sus premisas (pero también a superarlas), no podemos olvidar que los pensamientos fuertes (como el de la posibilidad de una ciencia incontaminada de circunstancia, de un estudioso impermeable a lo que piensa y cree cuando desarrolla su investigación) han quebrado, víctimas de las aristas de los grandes discursos que creían (y querían) construir. Los absolutos no son viables, la neutralidad absoluta es un engaño, como todo pensamiento binario (el tipo más fuerte de pensamiento cierto, el que ordena en dos conjuntos: valorado el propio, el que identifica, y anulado el otro, el diferente). Pero comprender lo relativo, ser conscientes de la incertidumbre, de los propios riesgos de la certeza (o el orgullo de creer poseer un método intemporal, definitivo, que haga de los productos que generamos obras más allá del tiempo), no es equivalente a caer en un completo relativismo que supone un idéntico valor a cualquier método, o incluso a la ausencia del mismo; o mejor, a la apuesta por la necesaria renuncia al mismo, en aras de un mero sentir lo que se estudia (de un vivenciar en una construcción personal y casi intransmitible, o convertida en pequeño relato literario y autobiográfico que serviría más para

explicarnos personalmente que para explicar lo que parecería que debieramos estudiar). Pero justamente de este modo estaríamos renunciando a cualquier neutralidad al convertir lo personal, lo que se cree (en nuestro caso, que se centra en el estudio de las religiones) en un factor clave en lo que se estudia y cómo se estudia (Segal, 1989: esp. caps. 1-4, es ejemplar en su crítica a este tipo de posturas, en especial por parte de Eliade; discutido en Idinopulos y Yonan, 1994; otra visión de Eliade en Rennie, 1996: 2000).

Asumir la quiebra en este punto de las aproximaciones postmodernas es abrir la puerta a la posibilidad de que el método sea clave y a la licitud del empeño en construir un marco neutral de estudio de las religiones, aun asumiendo el carácter consensual y progresivo de dicho marco.

3. *Factores de la neutralidad*

Al no ser un absoluto, la neutralidad será necesariamente una mezcla de lo que el que estudia estima correcto y de lo que la comunidad científica en la que se inserta estima aceptable, un producto sometido a los estragos del tiempo y de los cambios personales y disciplinares y que se sostiene en una serie de factores.

a) El factor lingüístico

El factor lingüístico (terminológico) es clave: en el análisis de la religión se utiliza un rodillo de conceptos y de palabras que no es neutral. Por ejemplo, «religión» es un término que ha sido definido de modos extremadamente diversos y sobre el que no existe todavía un consenso suficiente a pesar de que, por ejemplo, se dedicó el XVI congreso de la IAHR (desarrollado en Roma en 1990 y que contó con casi medio millar de participantes) a debatir el tema «La noción de religión en la investigación comparada» (Bianchi, 1994; véase también para otras reflexiones recientes Panikkar, 1994: 75 ss.; Idinopulos y Wilson, 1998; Smith, 1998, o Flood, 1999: 42 ss.).

La cultura occidental, directamente dependiente en muchos casos de la herencia greco-latina, ha mantenido términos (por ejemplo religión, culto, rito, sagrado) acuñados en una sociedad determinada complejizando el campo semántico pero sin llegar a anular algunas de sus acepciones más etnocéntricas. Se plantea

por tanto un problema de muy compleja solución que es la excesiva dependencia respecto del lenguaje religioso europeo: vehículo de una generalización de términos que en la religión de la que fueron tomados (suelen provenir del lenguaje teológico latino cristianizado, pero también del etnográfico) tenían un significado muy concreto pero que, al aplicarlos a otras religiones y otras realidades, pueden llegar a enturbiar la comprensión de las mismas.

Más delicado aún resulta el empleo de términos occidentales para religiones no occidentales que no parecen conocerlos (por ejemplo el propio término «religión» que no tiene razón de ser para grupos humanos en los que lo sagrado y lo profano no están escindidos como en nuestros pensamientos dependientes de la modernidad, la separación Iglesia-Estado y los lenguajes científicos para representar estos conceptos: véase Borgeaud, 1994, para un estudio sobre esta pareja a la que dio carta de naturaleza Durkheim y que se popularizó con enorme rapidez. Incluso se puede caer en malentendidos al intentar aplicar conceptos con un significado actual bien establecido a culturas que poseen la palabra pero para los que no quieren decir lo mismo: rito-ritual tal y como lo entiende un historiador de las religiones no significa lo mismo que *ritus* entre los romanos o *rita* entre los védicos (incluso habría que tener en cuenta los cambios de significado del término en el seno de las culturas que lo utilizaron a lo largo de la historia). No ha habido un diseño de un lenguaje propio y resulta muy complejo (o hasta hoy por hoy ridículo) construirlo. Pero justamente un primer paso en la búsqueda progresiva de la neutralidad es comprender y asumir que los términos que usamos tienen esa carga y que son susceptibles hasta de ser sustituidos si hay un suficiente consenso para hacerlo.

b) El factor biológico

Otro factor en la neutralidad es el biológico y tiene varios modos de manifestarse. Se puede biologizar lo religioso al plantear la hipótesis del *homo religiosus*, que haría de la religión no un universal cultural (un rasgo cultural que aparece en todas las sociedades humanas) sino uno biológico. El hombre (como especie) para esta hipótesis en una lectura sustancializada (véase Bermejo en este volumen) sería religioso desde el momento en que se pudiese definir como humano: a la par que se constituía la cognición humana por medio del dominio de lo simbólico (don-

de se incluye lo lingüístico), se establecía lo religioso. El ser humano biológicamente religioso convertiría al ateísmo en una especie de absceso, una anormalidad, una enfermedad del pensamiento. Esta visión, muy difundida, aunque probablemente muchos de sus usuarios no sean conscientes de algunas de sus implicaciones, además de discurrir sobre lo incomprobable (el momento fundacional de la especie humana, en una perspectiva que se aviene más a los presupuestos creacionistas), renuncia a la posibilidad de la diversidad de lo humano.

Otra biologización proviene de los diferentes reduccionismos que intentan sintetizar lo religioso en uno o unos pocos factores. La perspectiva de la ecología de las religiones (Hultkranz, 1979; Rappaport, 1979), planteada desde presupuestos rígidos, podría generar también un marco no neutral que anulase el papel del ser humano como creador de religión frente a su papel de mero adaptador de las creencias a las constricciones medioambientales (Jones y Reynolds, 1995; Burkert, 1996; Rappaport, 2001: cap. 13).

Muy biológica es la perspectiva que quiere hacer de la religión mera fisiología o química: la experiencia religiosa provendría de sustancias generadas por el cerebro o incluso radicaría en ciertos lugares del cerebro que se podrían estimular (Bowker, 1997: cap. VII; Newberg, d'Aquili y Rause, 2001; Andresen, 2001: esp. cap. 11). Pero plantear la necesidad de pensar religión y cerebro desde la óptica de una neutralidad biológica no ha de entenderse como una crítica a las indudables y fascinantes posibilidades que estas vías de investigación (que la neurofisiología y en general las ciencias del cerebro) ofrecen para la comprensión de ciertas experiencias religiosas (Rubia en este volumen), quizá uno de los caminos donde en el futuro se pueden ofrecer argumentos más innovadores para pensar la religión.

Porque si el estudio de la religión suele discurrir por unos derroteros que minimizan, por medio de concentrar la mirada en lo social (e histórico) ciertas características de la experiencia religiosa, a nadie escapa que el mundo religioso presenta vertientes en que quedan superados los instrumentos de la razón y sus certezas (Cantón, 2001: 20 ss.). El mayor problema para analizar estas experiencias religiosas es que son difícilmente reductibles al lenguaje racional, desvelándose así otro de los grandes retos de la disciplina que consiste en desarrollar los instrumentos que permitan reflejar (aunque sea de modo incompleto o aproximado) estas vivencias, sin las cuales la historia de las religiones fracasará en

su vocación holística (es decir, que busca comprender los fenómenos religiosos en sus diversas y complejas manifestaciones).

El caso de la mística resulta ejemplificador, puesto que incumbe a experiencias subjetivas no comprobables por el investigador que se aventura a estudiarlas; el nexo de unión entre el analista y la experiencia analizada es generalmente el lenguaje literario o verbal que, además, no parece estar diseñado para expresar este tipo de fenómenos de un modo correcto (hecho del que son bien conscientes los escritores místicos). Se trata de reflejos de un mundo diferente, de una alteridad que parece tener unos cauces de manifestación alternativos (más visuales y visionarios), ante los que se desatan prejuicios velada o abiertamente religiocéntricos y donde la neutralidad es complicada de vislumbrar (los no creyentes pueden tender a estimar las experiencias como meras alucinaciones y los creyentes pueden lanzarse a una disección entre experiencias místicas verdaderas y falsas, superiores e inferiores, puras e impuras, es decir propias y ajenas).

En muchos casos se ha partido de la hipervaloración de la experiencia mística, entendida como el más alto grado del compromiso religioso, y por tanto estimada accesible únicamente a una élite privilegiada compuesta por muy pocos individuos. Esta idealización ha conllevado la incapacidad por parte de los analistas para aceptar que en ciertas religiones (generalmente las más ajenas) puedan desarrollarse experiencias místicas de modo masivo o incluso acabado. Como tantos otros conceptos del análisis histórico-religioso (Sabbatucci, 2001) el término «mística» posee un campo significativo muy influido por la herencia cristiana (en la que se engloban desde el punto de vista ideológico buena parte de los investigadores del tema), marcada por la primacía del individualismo de la experiencia y por el monoteísmo y que por tanto suele aceptar como místico lo que en otras tradiciones afines puede resultar comparable (misticismo musulmán y judío, incluso hasta hindú) pero rechaza lo que no se rige por esas pautas. Resultaría improcedente según esta visión una experiencia mística que superase el plano de lo meramente individual, como ocurre en los trances colectivos, que se entenderían como degeneraciones desvirtuadas de la verdadera mística.

Otra vía de desvalorización de experiencias místicas proviene de la graduación valorativa de los medios utilizados para ponerlas en marcha: la ascética rigurosa y la elección (imaginaria) por fuerzas sobrenaturales se aceptarían como mecanismos correctos, mientras que actividades ajenas o marginales en la tradi-

ción religiosa occidental como la ingestión de sustancias psicodélicas o la inducción por la danza o la música serían vías dudosas (lo que lleva a una desvalorización genérica de la extática: Diez de Velasco, 1998: cap. 5).

Como vemos, los escollos para analizar el fenómeno místico son muchos, pero tanto estas experiencias como las especulaciones mitológicas complejas o los mundos imaginarios que se construyen en la meditación pertenecen al patrimonio religioso humano y han de ser objeto de estudio por el historiador de las religiones aunque para ello haya de renunciar a los límites seguros de la metodología habitual.

En otro orden de cosas, caricaturescos (y bien poco neutrales) resultan los reduccionismos que plantean el carácter desviado (o distorsionador de la realidad) del sentimiento religioso, como ocurre en algunos modelos marxistas y freudianos para los que la religión sería una explicación ilusoria; algo parecido le ocurría a Frazer al distinguir magia y religión de ciencia, al reducir toda religión a confusión (Tambiah, 1990, propone una lectura notable de este tema). Se trata de apriorismos que nublan cualquier intento de acercarse a la diversidad de lo religioso de un modo neutral.

Los reduccionismos en tanto que simplificaciones son ejemplos de la renuncia ante la dificultad de entender y enfrentar la diversidad que subyace en el complejo mundo de las religiones, son caminos para ordenar que en última instancia tienen mucho que ver con las limitaciones de la cognición humana. El pensamiento binario es quizá una de las manifestaciones más evidentes de estas limitaciones. Resulta tan cómodo pensar en el lenguaje del «ellos» frente al «nosotros», que algunos (y no sólo los estructuralistas) han llegado a estimar el binarismo característica biológica de los modos de pensamiento humanos: identidad frente a alteridad, lo crudo frente a lo cocido, lo sagrado frente a lo profano. Palabras cruzadas que pueden llegar a envenenar la comprensión de lo que se quiere estudiar erigiéndose en formas apriorísticas de análisis, en modos sutilmente no neutrales de enfrentar lo que se estudia.

c) El factor sociocéntrico

Otro factor destacable es el sociocéntrico, que presenta muchas aristas. Cualquier estudio es esclavo de las fuentes con las que cuenta, construidas, salvo excepciones, desde la masculinidad (el

androcentrismo y sus recursos para configurar patrones de representación desigual de lo femenino: King, 1995; Gross, 1996; Warne, 1999) y la élite (y los modos desde los que apuntalar las preeminencias). A su vez nuestras explicaciones están marcadas por modelos de entender el mundo de fuerte arraigo en nuestro mundo occidental globalizado, centrados en la plutolatría, en el hedonismo, en la quiebra de las instituciones o la sospecha respecto de las mismas, en las miserias de lo políticamente correcto y lo académicamente deseable, en un larvado androcentrismo y un desprecio latente por el distinto.

Resulta por tanto difícil no fijar los ojos en interpretaciones que privilegien las claves económicas o geoestratégicas de la religión, o que malinterpreten (estimando como aberrantes) los comportamientos no hedonistas (tan comunes en muy diversas religiones) o que calibren con dificultad el papel de liderazgo de las autoridades religiosas en muy diferentes sociedades. Así aparece la superación de los modelos occidentales de pensar el mundo y la religión como una compleja tarea (Smart, 1987: 3 ss.). Otro tanto ocurre con los patrones androcéntricos de entender la religión, que desde el pasado al presente atenazan las perspectivas y distorsionan cualquier intento de neutralidad.

Tras esta reflexión, en cierto modo deconstructiva, sobre los factores de la neutralidad, se necesita dar el paso hacia una construcción de un modo neutral de hacer historia de las religiones, que no puede configurarse más que en grados, de un modo dinámico, en cierta manera como una tentativa en la que el papel de lo personal en la elección que construye los límites es básico (aunque tampoco ha de naufragar en el relativismo). El método resulta fundamental y en historia de las religiones se sustenta sobre grandes pilares: la pluralidad de enfoques (interdisciplinaridad), el comparativismo no reduccionista, la mirada desde fuera (no religiocéntrica), la negación de la renuncia a la visión general, a la perspectiva holística, al estudio de la totalidad (aunque puede resultar y resulte una ambición excesiva).

III. PLURALIDAD

El análisis en historia de las religiones utiliza todo tipo de instrumentos forjados por diversas disciplinas con la finalidad de comprender mejor el hecho religioso y recurre a la comparación

como medio de ordenar significados en la pluralidad de religiones y posibilidades que ofrece el universo de las creencias.

1. *La pluralidad en los análisis*

Una característica fundamental de la historia de las religiones es su vocación auténtica y necesariamente interdisciplinar que se plasma en el uso de toda una serie de enfoques que le ofrecen muy diversas disciplinas y que en última instancia determinan la convergencia en su seno de especialistas de muchos campos (en la definición amplia de historia de las religiones que defendemos en este trabajo cabrían antropólogos, filólogos, filósofos, historiadores, sociólogos o psicólogos, siempre que convergiesen en torno a métodos aceptables y no religiocéntricos y a la ambición de buscar explicaciones holísticas).

a) El análisis histórico-filológico

Nos encontramos quizá ante el instrumento de análisis más importante, ya que la información religiosa se materializa mayoritariamente en soportes documentales escritos sobre los que es necesario realizar un análisis estricto que tenga en cuenta el contexto histórico de producción y de utilización. El método histórico-filológico (el método crítico, ejemplo de producto de la modernidad: Trebolle en este volumen) depurado por centurias de investigaciones es clave en el análisis de textos de carácter religioso, que se entienden como obras de hombres y no como revelaciones divinas intemporales y de valor eterno.

Por otra parte el análisis iconográfico y arqueológico presenta la particularidad de su enorme desarrollo en las últimas décadas. La «religión visible» frente a la legible presenta el interés de introducir al estudioso en campos muchas veces poco documentados, pero fundamentales, para entender la religión practicada (las conductas religiosas) y no solamente la pensada (la religión mental).

Otro tanto se puede decir de la «religión audible», la religión que se expresa por medio de la música, el ritmo, el canto, que presenta la fascinación de la inmediatez y la experiencia de lo difícilmente reductible a las meras expresiones de lo racional, pero que es perfectamente susceptible de un análisis histórico-antropológico.

b) El análisis antropológico

La antropología, disciplina que posee una vocación holística en el estudio de la cultura humana, y particularmente las subespecializaciones denominadas antropología de la religión (la que posee un nombre más claro), antropología religiosa (aunque el nombre plantee problemas, como ya se ha visto: Marzal en este volumen) y antropología simbólica, ofrecen un número creciente de instrumentos de análisis al historiador de las religiones (como la insistencia en el estudio de los sistemas simbólicos y rituales o la discusión sobre religión y cognición).

La etnografía aporta una de las fuentes notables de desarrollo de los estudios histórico-religiosos y la renovación metodológica que se ha producido entre los antropólogos desde los años cuarenta (el relativismo cultural o la crítica del etnocentrismo, por ejemplo) ha permeado notablemente los modos de trabajo de los historiadores de las religiones.

Incluso las críticas que expresan muchos antropólogos respecto del valor autónomo del estudio de la religión están sirviendo de acicate para la consolidación de las bases teóricas y conceptuales de la historia de las religiones. La antropología no solamente plantea un reto a la historia de las religiones, sino que tienden ambas disciplinas a una convergencia significativa. Si el objeto de la antropología pasa a ser la totalidad de las sociedades humanas (en el presente y el pasado), lo que resultaría desde el punto de vista epistemológico la opción más lógica (aunque plantee serios problemas desde el punto de vista de los profesionales de la disciplina y las otras disciplinas humanísticas); es decir, si la antropología tuviese el valor de postularse como una completa ciencia de análisis de las culturas humanas (no muy diferente, por tanto, de una historia o una sociología holísticas), la antropología de la religión no sería diferente de la historia de las religiones tal como se está definiendo en estas líneas. Para ello la antropología tendría que atreverse a salir del campo tradicional de la etnografía y del menos tradicional del estudio de los fenómenos de cambio en las sociedades actuales para encarar plenamente el estudio de sociedades históricas (campo acotado de historiadores o sociólogos) y de las religiones de larga historia y complejidad doctrinal, y de fuentes, como las de la India, los diferentes cristianismos, los budismos, el judaísmo, el islam, el sincretismo chino, etcétera.

c) El análisis sociológico

La información religiosa es información de índole social susceptible de ser procesada con los instrumentos de análisis diseñados por la sociología y en particular por la subespecialización de la misma que se denomina sociología de la religión. Las técnicas estadísticas son el instrumento más útil a la hora de determinar el impacto de las diversas religiones tanto a nivel local como global, permiten cuantificar las características sociales del culto y acercarse a la religión conductual (a pesar de los problemas puntuales que plantea cualquier estadística que busque cuantificar creencias). La combinación de las técnicas sociológicas de análisis de la religión con las que ofrece la geografía de las religiones permite construir una socio-geografía de las religiones, un instrumento de primer orden para aprehender la religión en su combinación de sociedad, territorio y cambio.

Temas estrella en el análisis sociológico son, por ejemplo, la laicización de las sociedades modernas, el desarrollo de las nuevas religiones o los estudios de minorías religiosas. Pero la sociología de la religión no limita su cometido exclusivamente a la religión contemporánea sino que ofrece al historiador de las religiones los instrumentos para refinar análisis generales; la importancia que otorga a la estratificación social y la diversidad ideológica originada en ésta permite enfrentar el estudio de formas religiosas específicas según el grupo social al que pertenezca el cultor, enriqueciendo un panorama que podría tender a figurarse como mucho más monolítico. Desde el filtro del estudio de la estratificación social entendida como generadora de opciones religiosas diferenciales se puede llegar a comprender la diversidad de matices de la religión «real»: así religiones que parecen compactas presentan grandes diferencias entre las creencias de la elite y de los grupos populares, por ejemplo. Estatus y religión, autoridad y religión son temas conectados con el anterior y que permiten profundizar en el análisis del papel del creyente en el entramado social.

La sociología permite ahondar en la determinación de la importancia de la élite religiosa en los mecanismos de control social en sociedades estratificadas, cuantificando (cuando es posible) la vinculación de los miembros de la élite religiosa y los de la élite gobernante. La sociología también defiende enfoques particulares en lo que se refiere a temas como el conflicto social y el religioso, los mecanismos de opresión (religiosa) y los mo-

dos de gestionar, por medio de la religión, los enfrentamientos y conflictos en el seno de los sistemas sociales. Para el estudio de patrones de creencias diferenciales y en mutación o del cambio religioso y cambio social, así como en lo relativo a la reflexión teórica (Mendieta en este volumen), la sociología ofrece un elenco de instrumentos conceptuales que permiten delimitar y analizar la dinámica social de un modo muy depurado.

d) El análisis psicológico

Resulta clave para la comprensión de las experiencias cumbre y de conciencia alterada y muy importante también para entender muchos fenómenos religiosos que se iluminan gracias a la utilización de los instrumentos de comprensión del comportamiento humano que ha forjado la psicología, tanto para el ámbito de lo personal como de lo colectivo. La psicología religiosa se ha convertido en una subespecialización consolidada de esta ciencia (Gómez en este volumen) y abre vías para la comprensión no sólo de los componentes de lo individual en la religión sino también otros ámbitos (por ejemplo los problemas que se generan entre socialización e individuación, las contradicciones cognitivas que pueden manifestarse y los modos de resolverlas).

El choque entre creencias personales y sociales, entre los sistemas de valores enculturados en el ámbito familiar-religioso y los que rigen en la vida común genera una interacción conflictiva que puede, en ciertas ocasiones, determinar actitudes de tipo violento. Los integrismos o fundamentalismos extremistas son buenos ejemplos de opciones en las que la balanza se decanta por los valores religiosos y que puede derivar en comportamientos de agresión para imponer a los demás las propias ideas estimadas como valores eternos de mayor poder que cualquiera de los defendidos de modo general por la sociedad. En otros casos la experiencia religiosa determina una modificación en la estructura de las creencias que lleva a cambios drásticos en la personalidad que pueden desembocar en una inadaptación a la vida social común: parece que existe entre algunos místicos de diferentes religiones este tipo de actitudes que suelen determinar el apartamiento de la sociedad o el confinamiento en lugares en los que la mayoría de los moradores compartan experiencias parecidas. El sometimiento vejatorio a un líder espiritual, la puesta en manos de éste de parcelas importantes de las tomas de decisión personales, la megalomanía de

carácter destructivo, resultan interesantes por vehicularse de modo privilegiado en los ámbitos religiosos.

Perturbación psicológica, depresión y receptividad a las experiencias religiosas son temas interesantes para entender el arraigo de la religión en grupos característicos de la sociedad. El miedo, la angustia (Diez de Velasco, 2002b) pero también el consuelo psicológico que procura la religión; la delegación de la responsabilidad última en un código de conducta dictado por la religión, el amparo que procura la aceptación de una jerarquía que determine la moral y posea los medios para la expiación de las faltas (como ocurre en el catolicismo), el poder reconfortante de la tradición, son factores importantes para entender que en la sociedad desacralizada contemporánea sigan arraigadas religiones que surgieron en épocas y circunstancias bien diversas.

La psicología ofrece, por tanto, buenos mecanismos para ahondar y afinar en las explicaciones holísticas que necesita forjar el historiador de las religiones.

e) El análisis filosófico

Aparece como fundamental a pesar de que resulta controvertida incluso la denominación de la subespecialización filosófica dedicada al análisis religioso (Fraijó, 2001, por ejemplo, o Ferrara en este volumen). Bajo el título «filosofía de la religión», suelen englobarse investigadores con una posición metodológica que defiende que la religión posee una entidad que extrae su verdadera razón de ser más allá de las contingencias históricas. Por otra parte, la filosofía de las religiones, que sería una ciencia holística que trataría las religiones en sus manifestaciones históricas como producciones de índole filosófica, no se diferenciaría en última instancia de la historia de las religiones (con el diseño interdisciplinar con el que se la suele entender) y no ha alcanzado un consenso general de utilización.

De todos modos, a pesar de las dudas metodológicas expresadas, la religión ha tendido a resultar dedicación esporádica de grandes pensadores modernos englobados en el campo de la filosofía (desde Kant a Derrida), aunque puntualmente la posición filosófica de buscar respuestas a interrogantes últimos pueda haber excedido, según la opinión del que esto escribe, las capacidades explicativas de la disciplina.

f) Otros enfoques

El análisis histórico-religioso utiliza todo tipo de instrumentos forjados por diversas disciplinas, no los hemos enumerado exhaustivamente, y han quedado sin tratar específicamente campos tan fascinantes y que pueden ofrecer posibilidades insospechadas como puede ser la biología (en especial la neurofisiología, las ciencias del cerebro y en general la ciencia cognitiva de la religión: Andresen, 2001: 1 ss.; Andresen y Forman, 2000; Boyer, 1994; Lawson y McCauley, 1990, que parece el camino para el estudio de la religión más prometedor en los años venideros), pero también la geografía (de las religiones), la ecología (de las religiones), la economía, las ciencias jurídicas, la etología, etc. La finalidad es comprender mejor el hecho religioso en toda su diversidad y complejidad; un camino en construcción, pues hay que tener en cuenta que nuestros instrumentos de análisis nos limitan y que a la complejidad que se deriva de analizar lo social hay que añadir la necesidad de aproximarse a las creencias, quizá el campo más refractario de estudiar y comprender.

A hacer historia de las religiones se puede (y debe) llegar desde muy diversos campos del saber y cualquier enfoque disciplinar puede resultar válido siempre que se respete el cinto metodológico (científico) que se construye desde la desvinculación de visiones religiocéntricas y no neutrales. Pero tal diversidad de enfoques, para no naufragar en análisis parciales, requiere justamente de una disciplina específica, el postulado que hemos defendido a lo largo de todo este trabajo.

2. *Pluralidad y comparación*

El método comparativo ha tendido un puente para superar la tentación de las religiones (y quienes las estudian) de entenderse únicas e incomparables: permite relativizar las informaciones de índole religiosa de una sociedad y por tanto analizarlas de un modo más profundo y eficaz; a la par permite relacionar diferentes religiones por medio del análisis de sus características comunes e hipotetizar sobre lo desconocido (por ejemplo las religiones de la prehistoria) partiendo de lo conocido. Su justificación científica, aunque siempre objeto de controversia (Bermejo en este volumen), se podría sintetizar en los siguientes puntos:

— la unidad del género humano a pesar de las infinitas diversidades culturales: al tratarse de una especie con un elenco

de comportamientos semejantes, con un psiquismo parecido, que tiende a dotar de significado al mundo según patrones categoriales determinados, las probabilidades de que sus creaciones religiosas resulten comparables en última instancia es alta (cuando menos en el terreno de la hipótesis de trabajo);

— la unidad sería también de respuesta: ante un reto de índole parecida (ecológico o de cualquier otro tipo), la respuesta tenderá a ser parecida. De lo que se puede deducir que la semejanza en aspectos específicos de la religión de dos sociedades diferentes puede servir para determinar su semejanza estructural en algún momento (dado el carácter retardatario de algunos ritos o manifestaciones religiosas, la fecha puede situarse en un pasado incluso remoto), aunque nunca hay que relegar la posibilidad del contacto;

— retos históricos parecidos determinan respuestas parecidas: sociedades con modelos organizativos parecidos tienden a forjar modelos religiosos semejantes;

— sociedades con un parentesco cultural demostrable y que tienen formas organizativas diferentes como consecuencia de adaptaciones a condiciones específicas pueden tener larvado, en el modelo religioso por el que se rigen, comportamientos y patrones alternativos que, en el caso de que se modifiquen sus formas organizativas, volverán a generar modelos comparables. La religión actuaría, pues, como reserva de modelos o patrones de comportamiento alternativos con vistas a la adaptación a situaciones históricas específicas y cambiantes;

— las interrelaciones históricas multiplican los rasgos (religiosos) más adaptados y competitivos, los pueblos en contacto suelen converger culturalmente para dotarse de los rasgos que les aseguren la supervivencia, lo que tiende a uniformizar las formas culturales (y religiosas);

— suelen prosperar las culturas que se han adaptado del modo más adecuado a los diversos retos ecológicos y del contacto; son las que se conocen mejor y sus rasgos comunes resultan más redundantes. En cambio las culturas con características religiosas menos competitivas frente al reto del contacto han desaparecido o se conocen mucho peor.

Esta posibilidad que ofrece el método comparativo no está exenta de riesgos y críticas (por ejemplo Panikkar, 1992). Ha de utilizarse de un modo no reduccionista (quizá la posición reduccionista es la que ha generado el mayor número de detractores frente a esta herramienta de pensar la religión) y con cuidado a

la hora de no forzar los parámetros a comparar (no comparar lo incomparable a pesar de Detienne, 2001).

Hay que comparar, pero teniendo en cuenta el cambio, y no generar modelos ideales o atemporales: un islam, un catolicismo o un taoísmo, por ejemplo, de los que se ofrecen las grandes líneas, como si la historia no implicase permanentes mutaciones y la sociología no ilustrase diversidades sociales que impiden reducir las religiones a ejes maestros más allá de tiempo y espacio (aunque pudiera ser una tentación muy fuerte, por ejemplo, a la hora de hacer fenomenología o síntesis generales). Las sociedades se transforman de igual modo que las religiones y la dinámica es ingrediente clave, en mayor medida en el caso de religiones con gran perdurabilidad. Sin duda comparar es simplificar en algún grado, reducir, pero resulta clave evitar caer en la caricatura o forzar las comparaciones. En cierto modo el juicio posterior es el que determina la validez o no de análisis comparativos específicos; así el estudio de los ritos de paso de Arnold Van Gennep (1909) todavía tiene vigencia como modelo explicativo a pesar de resultar casi centenario, mientras que las comparaciones (tan ambiciosas, famosas e influyentes en su época) que desarrolló James Frazer no han alcanzado esa perdurabilidad.

Comparar es una labor de análisis intercultural que ha de ser consciente de la diversidad de las culturas humanas: aunque la igualdad de respuesta es una probabilidad alta, no es un absoluto y los seres humanos han ideado una riqueza extraordinaria de respuestas que configuran la gran diversidad, por ejemplo, de las religiones y de los desarrollos específicos dentro de cada religión según ámbitos geográficos, sociológicos o personales. Comparar es también estar abiertos a la posibilidad del error que puede provenir de los límites de los instrumentos de análisis que se emplean: que los fenómenos místicos entre diversas culturas puedan parecerse no excluye que, al resultar refractarios a la verbalización (el ámbito en el que se manifiesta de modo más eficaz el modo de pensar científico), compararlos pueda ser errar completamente.

La comparación entre formas religiosas desarrolladas por sociedades diferentes no es sólo una posibilidad teórica, sino que es una de las piezas claves en el método histórico-religioso, que, tras haber sido depurado de los excesos en su aplicación en el siglo XIX y comienzos del XX (la tendencia a la hipercomparación al estilo frazeriano o mülleriano, por ejemplo, en que también pesaba la opción por evolucionismos unilineales que ordenaban

los parámetros a comparar), se muestra como uno de los fundamentos teóricos básicos del carácter autónomo de la disciplina, al ser el medio gracias al cual se superan las delimitaciones entre religiones y sociedades.

Las religiones no forman por tanto un mosaico independiente, sino que muestran una dinámica de interacción (por medio del contacto, de la opción por modelos de desarrollo más competitivos y por la propia identidad de los seres humanos que las emplean como patrones de significado) que, al hacer estallar el estrecho (desde este punto de vista) marco de estudio de cada cultura y consolidar puentes teóricos con otras (vecinas o no), permiten sustentar la identidad de una disciplina que intenta su estudio como un conjunto específico.

Pero no podemos soslayar que, a pesar de las posibilidades teóricas que presenta, la comparación resulta un modo de análisis muy complejo, quizá en mayor medida en el campo de las religiones, con la diversidad de habilidades metodológicas y lingüísticas que se requieren para emprenderlo y la complejidad de ciertos temas, que quizá requiera instrumentos más sofisticados que con los que actualmente se cuenta (véase, por ejemplo, Wach, 1967: cap. I; Pettazzoni, 1959; Widengren, 1972; Pye, 1972; Bianchi, 1975, o Martin, 1996; 2000). A pesar de lo mucho que se ha escrito sobre sus potencialidades, el método comparativo no ha ofrecido todavía frutos incontestables (por ejemplo el reciente Boespflug y Dunand, 1997 resulta muy inconexo; Smith, 1986, es paradigma de lo caótico; Capps, 1995: cap. 6, escoge ejemplos discutibles y Cummings Neville, 2000a: caps. 1, 8, 9; 2000b: caps. 8-10; 2000c: cap. 9, a pesar de la ambición del proyecto, es discutible). Para muchos siguen siendo ejemplares, a pesar de los años (y las múltiples críticas cosechadas) trabajos como los de Mircea Eliade, Georges Dumézil, Raffaele Pettazzoni o Angelo Brelich (véanse las reflexiones irónicas de este autor en Brelich, 1979), así los detractores del uso de la comparación siguen teniendo, por tanto, argumentos contundentes en su contra.

3. *La aproximación holística*

La ambición del historiador de las religiones, que ciñe su análisis a un campo muy determinado (los hechos religiosos), es aprehenderlo y comprenderlo del modo más correcto. Esta configuración holística de la historia de las religiones (que subvierte la tendencia a la hiperespecialización común en la mayoría de las

disciplinas científicas y humanísticas) ha provocado críticas por parte de los especialistas (por etapas históricas o culturas: véase, en general, Penner, 1996; Harris, 1998) sobre la falta de profundidad e indeterminación metodológica de la disciplina. Pero en general los historiadores de las religiones son sensibles a lo excesivo de los límites del campo de trabajo (las religiones históricas, las manifestaciones religiosas) y a la incapacidad personal, dada la complejidad y profundidad de cada campo específico de saber (culturas y etapas históricas) para abarcar la totalidad (e incluso grandes conjuntos) de la disciplina, lo que se mitiga con una doble vertiente de trabajo: la necesaria especialización en una etapa o cultura determinada junto a la vocación por no perder la perspectiva general.

La especialización en una etapa o cultura determinada lleva a una aproximación directa respecto del objeto a estudio. Se utilizan documentos de primera mano, sobre los que se realiza una crítica de fuentes del mismo modo que la haría un historiador o un filólogo que se interesase por ese mismo fenómeno o momento. Pero, por otra parte, en la confección de síntesis generales, se emplean trabajos de investigación realizados por especialistas por etapas o culturas, lo que conlleva una aproximación en muchos casos mediada pero que por otra parte posee el interés de alcanzar un impacto social mucho mayor (con lo que ello comporta de prestigio de la disciplina, como ejemplifican los trabajos de Mircea Eliade). El historiador de las religiones, al conocer correctamente los modos de trabajo de una especialidad, posee un entramado metodológico que le permite distinguir en la mayoría de los casos la adecuación de los trabajos de otras etapas o especialidades que necesite para confeccionar sus síntesis. A la par, a la hora de hacer estudios específicos, la particularidad del análisis histórico-religioso, al basarse en la óptica interdisciplinar y lanzar una mirada general, puede llegar a modificar cualitativamente el resultado final, a lo que hay que añadir que la comparación ofrece recursos para desenclavar cualquier análisis de la tentación de ver la cultura a estudiar como impermeable y única. Por tanto se trata de un punto de vista muy fructífero en potencia en el que el trabajo especializado y la síntesis general se complementan y fertilizan mutuamente.

Pero en algunos casos la crítica expresada respecto de la disciplina ha sido aún más radical y ha apuntado a la propia conformación del objeto a estudio, al estimarse que la dedicación con exclusividad a un fenómeno ideológico único (lo religioso)

conllevaría una visión reduccionista y sesgada y a la construcción de una disciplina artificial e inoperante. Obviando que la mayoría de las disciplinas científicas resultan, en mayor o menor medida, artificiales en su configuración, se puede argumentar que la historia de las religiones:

— tiene un objeto de estudio propio que es el fenómeno religioso (la religión) analizado desde una óptica propia (en sus manifestaciones históricas y los análisis de índole general que de éstas se pueden extraer) de un modo no religiocéntrico y neutral. Se trata de una mirada desde fuera que minimiza los signos identificadores (de carácter religiocéntrico o etnocéntrico) y los apriorismos;

— posee una metodología específica (la interdisciplinaridad y el método comparativo) que determina que los trabajos de un historiador de las religiones presenten unas características propias, diferenciadoras frente a los trabajos, por ejemplo, de un historiador especialista por etapas o un filólogo especializado en una cultura particular (aunque un filólogo, antropólogo, sociólogo, psicólogo o filósofo que optase por este punto de vista haría trabajos muy convergentes o semejantes respecto de los de un historiador de las religiones).

El historiador de las religiones, por tanto, aunque suele poseer una especialidad en la que domina de modo adecuado los métodos e instrumentos de investigación (según los estándares comunes), suele estar capacitado (por medio de un conocimiento general de las religiones históricas, y del método y presupuestos de la disciplina) para ofrecer análisis más globalizadores, más holísticos (no sería un posicionamiento *naïf*, puesto que otras disciplinas, como la antropología, tienen una vocación aún más ambiciosa y su estatuto científico y académico está perfectamente consolidado). Además al no renunciar a una visión general, al extraer consecuencias interculturales de lo que se estudia en un ámbito específico, al confeccionar síntesis, el historiador de las religiones está en una posición notable para pensar el mundo (tanto el pasado como el presente) y en particular ese universo refractario, complejo pero fascinante que resulta ser lo que se cree.

El estudio de la religión, la historia de las religiones, las ciencias de las religiones, o la denominación que se quiera dar (siempre que los contenidos y puntos de vista que se están desgranando a lo largo de estas páginas respecto de la neutralidad y la diversidad queden preservados), a pesar de las muchas inde-

terminaciones que la acechan, presenta notables posibilidades: no desde un voluntarismo que busca los réditos de la creación de una estructura de poder académico, sino desde la confianza en las utilidades de un modelo explicativo diferente al que las distintas religiones proponen en nuestro mundo progresivamente multirreligioso. Una posición diferente, que mira a la diversidad del pasado y del hoy con una vocación de neutralidad, con la libertad que el método científico ofrece a la hora de aproximarse e intentar explicar ese factor clave no sólo en el pasado sino también en nuestras sociedades actuales (aunque su transparencia a veces pueda resultar invisibilidad) que ha sido y sigue siendo la religión.

BIBLIOGRAFÍA

Andresen, J. y Forman, R. K. C. (eds.) (2000), *Cognitive Models and Spiritual Maps: Interdisciplinary Explorations of Religious Experience*, Thorverton: Inprint Academic.

Andresen, J. (ed.) (2001), *Religion in Mind. Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience*, Cambridge: CUP.

Bastide, R. (1985), «Anthropologie religieuse», en *Encyclopaedia Universalis* II, pp. 271-275.

Bernardi, B. *et al.* (1992), *Introduzione allo studio della religione*, Torino: UTET.

Bianchi, U. (1975), *The History of Religions*, Leiden: Brill.

Bianchi, U. (ed.) (1994), *The Notion of «Religion» in Comparative Research. Select Proceedings of the XVI Congress of the IAHR (Roma, 1990)*, Roma: L'Erma di Bretschneider.

Bianchi, U., Bleeker, C. J. y Bausani, A. (eds.) (1972), *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden: Brill.

Bleeker, C. J. (1971), «Comparing the Religio-Historical and the Theological Method»: *Numen* 18, pp. 9-29.

Boespflug, F. y Dunand, F. (eds.) (1997), *Le comparatisme en histoire des religions*, Paris: Cerf.

Borgeaud, P. (1994), «Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d'un concept opératoire en histoire des religions»: *Revue de l'Histoire des Religions*, CCXI/4, pp. 387-418.

Bowker, J. (1977), *El sentido de Dios* [1973], Barcelona: Península, 1977.

Boyer, P. (1994), *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley: UCAP.

Braun, W. y McCutcheon, R. T. (2000), *Guide to the Study of Religion,* New York: Cassell.

Brelich, A. (1979), *Storia delle religioni: perchè?*, Napoli: Liguori.

Burkert, W. (1996), *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Harvard: HUP.

Byrne, P. (1999), «The Study of Religion: Neutral, Scientific or Neither», en McCutcheon, 1999: cap. 17.

Cancik, H. *et al.* (1988), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Stuttgart: Kohlhammer.

Cannon, D. W. (1993), «Having Faith, Being Neutral, and Doing Justice: Toward a Paradigm of Responsibility in the Comparative Study of Religions»: *Method and Theory in the Study of Religion* 5/2, pp. 155-176.

Cantón, M. (2001), *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Barcelona: Ariel.

Capps, W. H. (1995), *Religious Studies. The Making of a Discipline*, Minneapolis: Fortress.

Chenu, M.-D. (1970), «Méthodes historiques et position de la théologie», en Desroche y Séguy, 1970, pp. 53-78.

Colpe, C. (1980), *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. Demonstrationen ihrer Unterscheidung*, München: Kaiser.

Connolly, P. (ed.) (1999), *Approaches to the Study of Religion*, New York: Cassell.

Crockett, C. (1998), «On the Disorientation of the Study of Religion», en Idinopulos y Wilson, 1998: cap. 1.

Cummings Neville, R. (2000a), *The Human Condition. A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*, New York: Suny.

Cummings Neville, R. (2000b), *Ultimate Realities. A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*, New York: Suny.

Cummings Neville, R. (2000c), *Religious Truth. A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*, New York: Suny.

D'Costa, G. (1996), «The End of Theology and Religious Studies»: *Modern Theology* 94, pp. 338-351.

Desroche, H. y Séguy, J. (1970), *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris: Cujas.

Detienne, M. (2001), *Comparar lo incomparable. Alegato en favor de una ciencia histórica comparada* [2000], Barcelona: Península.

Diez de Velasco, F. (1998), *Lenguajes de la religión*, Madrid: Trotta.

Diez de Velasco, F. (1999), «Enseñar religiones desde una óptica no confesional»: *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 4, pp. 83-101.

Diez de Velasco, F. ([3]2002a), *Introducción a la Historia de las Religiones*, Madrid: Trotta.

Diez de Velasco, F. (2002b), «El miedo y la religión», en F. Diez de Velasco (ed.), *Miedo y religión*, Madrid: Ediciones del Orto, pp. 361-383.

Donovan, P. (1999), «Neutrality in Religious Studies», en McCutcheon, 1999: cap. 16.

Duch, L. (2001), *Antropologia de la religión* [1997], Barcelona: Herder, 2001.

Duch, L. (1982), «Antropología de la religión»: *Anthropologica,* 6, pp. 11-13.
Eliade, M. (1999), *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones* [1969], Barcelona: Kairós; otra traducción, Buenos Aires, 1971.
Eliade, M. y Kitagawa, J. M. (eds.) (1986), *Metodología de la historia de las religiones* [1959], Barcelona: Paidós.
Erricker, C. (1999), «Phenomenological Approaches», en Connolly, 1999: cap. 3.
Fitzgerald, T. (2000), *The Ideology of Religious Studies*, Oxford: OUP.
Flood, G. (1999), *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*, New York: Cassell.
Fraijó, M. (ed.) (²2001a), *Filosofía de la religión*, Madrid: Trotta.
Fraijó, M. (²2001b), «Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad», en Fraijó (ed.), ²2001, pp. 13-43.
Geertz, A. W. y McCutcheon R. T. (eds.) (2000), *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion*, Leiden: Brill.
Gómez Caffarena, J. y Mardones, J. M. (eds.) (1992), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión* I, Barcelona: Anthropos.
Gómez Caffarena, J. (ed.) (1993), *Religión*, Madrid: Trotta.
Gross, R. M. (1996), *Feminism and Religion: An Introduction*, Boston: Beacon.
Harris, M. (2000), *Teorías sobre la cultura en la época postmoderna* [1998], Barcelona: Crítica.
Honko, L. (ed.) (1979), *Science of Religion: Studies in Methodology,* The Hague: Mouton.
Hultkrantz, A. (1979), «Ecology of Religion: Its Scope and Methodology», en Honko, 1979, pp. 221-236.
Idinopulos, T. H. (1994), «Must Professors of Religion be Religious? On Eliade's Method of Inquiry and Segal's Defense of Reductionism», en Idinopulos y Yonan, 1994: cap. 5.
Idinopulos, T. A. y Yonan, E. A. (1994), *Religion and Reductionism. Essays on Eliade, Segal and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*, Leiden: Brill.
Idinopulos, T. A. y Wilson, B. C. (1998), *What Is Religion? Origins, Definitions, and Explanations*, Leiden: Brill.
Jensen, T. (ed.) (2000), *Secular Theories of Religion: Current Perspectives*, Copenhagen: Museum Tusculanum Press.
Jones, E. y Reynolds, V. (eds.) (1995), *Survival and Religion: Biological Evolution and Culture Change*, New York: John Wiley and Sons.
King, U. (ed.) (1995), *Religion and Gender*, Oxford: Blackwell.
Kitagawa, J. (ed.) (1985), *The History of Religions, Retrospect and Prospect*, New York: Macmillan.
Kryvelev, A. (1982), *Historia atea de las religiones* [1965], 2 vols., Madrid: Júcar.
Lawson, E. T. y McCauley, R. N. (1990), *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*, Cambridge: CUP.

Martin, L. H. (ed.) (1996), *The New Comparativism in the Study of Religion: A Symposium*. Special Issue: *Method and Theory in the Study of Religion,* 8/1, Leiden: Brill.
Martin, L. H. (2000), «Comparison», en Braun y McCutcheon, 2000: cap. 4.
Martín Velasco, J. (1992), «La fenomenología de la religión en el campo de los saberes sobre el hecho religoso. *Status quaestionis*», en Gómez Caffarena y Mardones, 1992, pp. 13-58.
Martín-Velasco, J. (1999), *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid: Trotta.
McCutcheon, R. T. (1998), «The crisis of academic labour and the myth of autonomy: Dispatch from the job wars»: *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 27/4, pp. 387-405.
McCutcheon, R. T. (1999), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion. A Reader*, New York: Cassell.
McCutcheon, R. T. (2001), *Critics Not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion*, New York: Suny.
Meslin, M. (1978), *Aproximación a una ciencia de las religiones* [1973], Madrid: Cristiandad.
Meslin, M. (1985), «From the History of Religions to Religious Anthropology: a Necessary Reappraisal», en Kitagawa, 1985, pp. 31-52.
Meslin, M. (1988), *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris: Cerf.
Milbank, J. (1993), *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Cambridge: Blackwell.
Müller, F. M. (1945), *La ciencia de la religión* [1873], Madrid: Albatros.
Newberg, A., d'Aquili, E. y Rause, V. (2001), *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*, New York: Ballantine.
Otto, R. (1980), *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* [1917], Madrid: Alianza.
Paden, W. E. (1992), *Interpreting the Sacred: Ways of Viewing Religion*, Boston: Beacon.
Pals, D. (1990), «Autonomy, Legitimacy and the Study of Religion»: *Religion* 20, pp. 1-16 y 30-37.
Pals, D. (1994), «Explaining, Endorsing, and Reducing Religion», en Idinopulos y Yonan, 1994, cap. 12.
Panikkar, R. (1992), «Aporías en la filosofía comparativa de la religión», en Gómez Caffarena y Mardones, 1992, pp. 85-115.
Panikkar, R. (1994), «La religión del futuro», en Fraijó, 1994a, pp. 733-753.
Pannenberg, W. (1973), *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Penner, H. H. (1996), «Holistic Analysis: Conjectures and Refutations»: *Journal of the American Academy of Religion*, 62, pp. 977-996.
Pettazzoni, R. (1958), «Das Ende des Urmonotheismus»: *Numen*, 5, pp. 161-171.
Pettazzoni, R. (1959), «Il metodo comparativo»: *Numen*, 6, pp. 1-14.

Pye, M. (1972), *Comparative Religion*, Newton Abbot: David and Charles.
Rappaport, R. (1979), *Ecology, Meaning and Religion*, Berkeley: North Atlantic Books.
Rappaport, R. (2001), *Ritual y religión en la formación de la humanidad* [1999], Madrid: Cambridge UP.
Rennie, B. (1996), *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, New York: Suny.
Rennie, B. (ed.) (2000), *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, New York: Suny.
Ries, J. (1995a), *Tratado de antropología de lo sagrado* I. *Los orígenes del «homo religiosus»* [1989], Madrid: Trotta.
Ries, J. (1995b), «El hombre religioso y lo sagrado a la luz del nuevo espíritu antropológico», en Ries, 1995a, pp. 25-53.
Roberts, R. H. (2002), *Religion, Theology and the Human Sciences*, Cambridge: CUP.
Rudolph, K. (1992), *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, Leiden: Brill.
Sabbatucci, D. (2001), *La prospettiva storico-religiosa*, Roma: Seam.
Saler, B.(1993), *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Trascendent Natives, and Unbounded Categories*, Leiden: Brill.
Schmid, G. (1979), *Principles of Integral Science of Religion*, The Hague: Mouton.
Schmidt, W. (1912-1955), *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 vols., Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
Segal, R. A. (1989), *Religion and the Social Sciences*, Atlanta: Scholars Press.
Sharpe, E. R. ([2]1986), *Comparative Religion. A History*, Illinois: Open Court.
Smart, N. (1973), *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge: Some Methodological Questions*, Princeton: PUP.
Smart, N. (1987), *Religion and the Western Mind*, New York: Macmillan.
Smart, N. (1997), «Religious Studies and Theology»: *CSSR Bulletin*, 26/3, pp. 66-68.
Smith, J. Z. (1998), «Religion, Religions, Religious», en Taylor, 1998, pp. 269-284.
Smith, W. C. (1986), «La religión comparada: ¿a dónde y por qué?», en Eliade y Kitagawa, 1986: cap. 2.
Söderblom, N. (1913), *Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte*, Stockholm: Bonnier.
Tambiah, S. J. (1990), *Magic, science, and the scope of rationality*, Cambridge: CUP.
Taylor, M. C. (ed.) (1998), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago: ChUP.
Terrin, A. N. (1992), «Scienza delle religioni e teologia. Per un studio integrale delle religioni», en Bernardi, 1992, pp. 213-251.

Thrower, J. (1983), *Marxist-Leninist «Scientific Atheism» and the Study of Religion and Atheism in the USSR*, The Hague: Mouton.
Tokarev, S. A. (1979), *Historia de las religiones* [1964], Madrid: Akal.
Torres Queiruga, A. (1993), «Teología, filosofía y ciencias de la religión», en Gómez Caffarena, 1993, pp. 223-234.
Van der Leeuw, G. (1964), *Fenomenología de la religión* [1933], México: FCE, 1964.
Van Gennep, A. (1909), *Les rites de passage*, Paris: Émile Nourri; v. e. (de la ed. revisada de Paris: Mouton, 1969), Madrid: Taurus, 1986].
Waardenburg, J. (1978), *Reflections on the Study of Religion*, The Hague: Mouton.
Waardenburg, J. (1996), *Significados religiosos: una introducción sistemática a la ciencia de las religiones* [1986], Bilbao: Desclée de Brouwer.
Wach, J. (1967), *El estudio comparado de las religiones* [1958], Buenos Aires: Paidós (compilada por J. M. Kitagawa).
Warne, R. R. (ed.) (1999), *Feminist Contributions to Method and Theory in the Study of Religion*. Special Issue: *Method and Theory in the Study of Religion*, 11/1, Leiden: Brill.
Watch Tower (1990), *El hombre en busca de Dios*, New York: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania.
Whaling, F. (ed.) (1984), *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, 2 vols., New York: Mouton.
Whaling, F. (1999), «Theological Approaches», en Connolly, 1999: cap. 7.
Widengren, G. (1972), «La méthode comparative: entre philologie et phénoménologie», en Bianchi, Bleeker y Bausani, 1972, pp. 5-14.
Wiebe, D. (1994), «Beyond the Sceptic and the Devotee: Reductionism in the Scientific Study of Religion», en Idinopulos y Yonan, 1994: cap. 8.
Wiebe, D. (1999), *The Politics of Religious Studies: The Continuing Conflict with Theology in the Academy*, New York: Palgrave.
Yogananda, P. (1954), *La ciencia de la religión* [1927], Buenos Aires: Kier.
Yonan, E. A. (1994), «Clarifying the Strenghts and Limits of Reductionism in the Discipline of Religion», en Idinopulos y Yonan, 1994: cap. 3.
Zubiri, X. (1993), *El problema filosófico de la historia de las religiones* (Lecciones de 1965-1971), Madrid: Alianza.

NOTA BIOGRÁFICA DE AUTORES

José Carlos Bermejo Barrera es catedrático de Historia Antigua en la Universidad de Santiago de Compostela (España), ha dedicado sus investigaciones principalmente a las religiones y mitos del mundo antiguo y a la teoría de la Historia; entre sus numerosas publicaciones destacan *Introducción a la sociología del mito griego* (1979), *Mito y parentesco en la Grecia arcaica* (1980), *Grecia arcaica: la mitología* (1996), *Mitología y mitos de la Hispania prerromana* I-II (1982, 1986), *Psicoanálisis del conocimiento histórico* (1996), *El final de la Historia* (1987), *Fundamentación lógica de la Historia* (1991), *Los orígenes de la mitología griega* (1996), *Entre filosofía e historia* (1994), *Pensar la historia* (2000), *Ensayos de historia teórica* (1999). En el volumen 14 (1997) de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* desarrolló el tema mito y filosofía.

Isabel Cabrera estudió la licenciatura en Filosofía en la Universidad Autónoma Metropolitana (México) y el Doctorado en Filosofía en la Universidad Autónoma de Barcelona (España). Actualmente es investigadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM (México) y se dedica a temas de filosofía de Kant y filosofía de la religión. Entre sus publicaciones se encuentra el libro *El lado oscuro de Dios* (Barcelona/México: Paidós/UNAM, 1998) y las antologías *Voces en el silencio. Job: texto y comentarios* (México: UAMI, 1992), con Elia Nathán: *Religión y sufrimiento* (México: UNAM, 1996), y *Argumentos trascendentales* (México: UNAM, 2000), así como diversos artículos en filosofía de la religión y filosofía de Kant.

Severino Croatto fue profesor de Filosofía e Historia de las Religiones en la Universidad de Buenos Aires (Argentina) de 1964 a 1973, de Fenomenología de la Religión, Culturas del Antiguo Oriente, Antiguo Testamento y Lengua Hebrea en ISEDET (desde 1975), de Religiones Compara-

das en la Universidad Maimónides, Buenos Aires (1994-1996), y en la Academia del Sur, Buenos Aires (desde 1996). Entre sus publicaciones recientes: *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco* (Comentario de Génesis 4-11) (1997); *As linguagens da experiencia religiosa. Uma introdução à fenomenologia da religião* (2002); *Imaginar el futuro. Estructura retórica y querigma del Tercer Isaías* (Isaías 56-66) (2001); *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas. Estudio de fenomenología de la religión* (2002); «La sexualidad de la Divinidad. Reflexiones sobre el lenguaje acerca de Dios» y «La Diosa Asherá en el antiguo Israel: un aporte epigráfico de la arqueología»: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 38/2 (2001), 14-28 y 29-39.

Francisco Diez de Velasco, Licenciado y Doctor en Historia por la Universidad Complutense de Madrid, es catedrático de Universidad (perfil: historia de las religiones) en la Universidad de La Laguna (Islas Canarias, España) donde imparte Historia general de las religiones y Teoría y metodología de la Historia de las religiones. Entre sus publicaciones: *Introducción a la Historia de las Religiones* (1995, [2]1998, [3]2002); *El origen del mito de Caronte* (1988); *Los caminos de la muerte* (1995); *Lenguajes de la religión* (1998); *Termalismo y religión* (1998); *Las nuevas religiones* (2000); *Las religiones en un mundo global: retos y perspectivas* (2000), como editor, *Realidad y mito*, (1997); *Miedo y religión* (2002). Se pueden consultar más datos en http://webpages.ull.es/users/fradive/cvvelasco.htm

Ricardo Antonio Ferrara es doctor en Teología por la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (UCA), en la que actualmente es decano y profesor titular ordinario de Teología Dogmática. Fue profesor titular de Filosofía de la Religión en las Facultades de Filosofía de la UCA (1962-1974) y de la Universidad de Buenos Aires (1975-1984). Fue becario (1976-1978) y luego miembro de la carrera de Investigador (1979 a 1995) del Consejo Nacional de Investigaciones científicas y técnicas (CONICET) de la Argentina. En el Hegel Archiv (Universidad del Ruhr-Bochum) colaboró en el establecimiento del texto de la edición crítica de las *Lecciones sobre filosofía de la religión* de G. W. F. Hegel, siendo traductor y editor de las mismas. Ha publicado más de cincuenta trabajos sobre temas de teología especulativa y de filosofía de la religión tanto en revistas como en libros, en varios de los cuales es coeditor y coautor.

Francisco García Bazán es catedrático de Filosofía e Historia de las Religiones en la Escuela de Graduados de la Universidad Argentina J. F. Kennedy y en el Doctorado de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo. Es asimismo Investigador Principal del CONICET (Buenos Aires) y miembro de la Comisión Científica de la Fundación C. G. Jung de España, que tiene a su cuidado la edición de la *Obra Completa* del psiquiatra suizo. Autor, entre otras publicaciones, de *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico* ([2]1978), *Plotino y la gnosis* (1981), *Neoplatonismo*

y Vedânta. La doctrina de la materia en Plotino y Shankara (1982), *Oráculos caldeos. Numenio de Apamea* (1991), *El cuerpo astral* (1992), *Presencia y ausencia de lo sagrado en Oriente y Occidente* (2001), *El hermetismo* (2002), ha publicado en esta Editorial *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi* I-II-III (1997 [²2000], 1999, 2000) —coeditor—, *Aspectos inusuales de lo sagrado* (2000) y publicará *Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos* I-II en coedición con Edicions de la Universitat de Barcelona.

Carlos Gómez Sánchez, doctor en Filosofía y licenciado en Historia por la Universidad Complutense de Madrid, es profesor titular de Ética y de Teoría Psicoanalítica en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (España). Además de numerosos artículos en revistas especializadas y colaboraciones en obras colectivas, entre sus trabajos destacan: *El pensamiento de Jürgen Moltmann* (1987), *Ética y religión: una relación problemática* (1995), *Freud, crítico de la Ilustración. Ensayos sobre psicoanálisis, religión y ética* (1998), *Freud y su obra. Génesis y constitución de la Teoría Psicoanalítica* (2002), *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX* (2002).

José Pablo Martín es doctor en Teología por la Universidad PAS de Roma, Investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, de Argentina, catedrático de Antropología Filosófica en la Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina. Ha publicado sobre temas de patrística: *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo* (1971), un tríptico de artículos sobre la relación entre Filón y Teófilo de Antioquía en *Salmanticensis* entre 1986 y 1990, y estudios sobre Hermas, Justino, Taciano, Pseudo-Justino y otros. Autor de *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental* (1986) y editor de *Fragmentos de Aristóbulo*, el primer filósofo del judaísmo. Introducción, traducción y comentarios, *Oriente - Occidente* 2 (1982) han sido acompañados por investigaciones particulares sobre el judaísmo helenista y cura actualmente el área ibérica de la Bibliografía de *The Studia Philonica Annual*. Es autor de «Ciencias de la religión», en *Evolución de las ciencias en la República Argentina (1872-1972)* (1985).

Manuel M. Marzal. Doctor en Filosofía, licenciado en Teología y maestro en Antropología. Enseña, desde 1968 en el Departamento de Ciencias Sociales en la Pontificia Universidad Católica de Lima (Perú), impartiendo cursos y seminarios sobre antropología de la religión, historia de la antropología e indigenismo y sociedades indígenas. Entre sus obras analizan el hecho religioso: *El mundo religioso de Urcos* (1971), *Estudios de religión campesina* (1977), *La transformación religiosa peruana* (1983), *El sincretismo iberoamericano* (1985) y *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima* (1988). Es editor de *El rostro indio de Dios* (1992) y *La religión del Perú al filo del milenio* (2000) y autor de

Tierra encantada. Antropología y religión en América Latina, publicado en esta editorial.

Eduardo Mendieta es profesor de Filosofia en la Universidad del Estado de Nueva York en Stony Brook (Estados Unidos). Entre su obra destaca *Las aventuras de la Filosofía transcendental* (2002), y la edición de la obra de Jürgen Habermas, *Israel o Atenas: Ensayos sobre religión, teología y racionalidad* (2001), publicada en esta Editorial.

Jorge Pérez de Tudela Velasco, doctor en Filosofía y en Derecho, es profesor titular de Filosofía (Teoría del Conocimiento) en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid (España). Entre sus publicaciones destacan: *El problema del continuo* (1981), *Identidad, forma y diferencia en la obra de Juan Duns Scoto* (1981), *El pragmatismo americano: acción racional y reconstrucción del sentido* (1988), *Historia de la Filosofía moderna: de Cusa a Rousseau* (1998); ha publicado igualmente artículos sobre Heidegger, Leibniz, Spinoza, la filosofía de la hermenéutica y los movimientos deconstruccionistas.

Francisco José Rubia Vila es catedrático de Fisiología Humana de la Universidad Complutense de Madrid (España). También fue catedrático de la misma especialidad y Consejero Científico de la Universidad Ludwig Maximilian de Múnich (Alemania). Es miembro numerario de la Real Academia Nacional de Medicina y miembro del Senado de la Academia Europea de Ciencias y Artes con sede en Viena. Sus más de 250 publicaciones científicas en revistas especializadas tratan en su mayoría la fisiología del cerebelo. Es editor del *Manual de Neurociencias* y autor del libro *El cerebro nos engaña*. Actualmente es director del Instituto Pluridisciplinar de la Universidad Complutense.

Julio Trebolle Barrera es profesor titular del Departamento de Hebreo y Arameo de la Facultad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid (España) desde 1984. Doctor en Filología Semítica (UCM), doctor en Teología (Universidad Pontificia de Salamanca), licenciado en Filosofía por la UCM, licenciado en Ciencias bíblicas (Roma) y «Élève diplomé» por l'École Biblique et Archéologique Française de Jerusalén. Miembro del Comité Internacional de Edición de los Manuscritos del Mar Muerto. Ha sido director del Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones de la UCM (1992-2000) y vicepresidente de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones. Ha publicado fragmentos de manuscritos bíblicos de Qumrán en la serie *Discoveries in the Judaean Desert*, *Qumran Cave 4*, vols. 9, 11 y 17 (Oxford), y los libros *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia* (1993, ^{3}1998), *Salomón y Jeroboán*, *Jehú y Joás*, *Centena in libros Samuelis et Regum*, *El libro de los Salmos* (2001) y diversos libros en colaboración o como editor, entre ellos, *The Madrid Qumrán Congress*, *Los hombres de Qumrán*, *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE GENERAL

I. OBJETO

II. APROXIMACIONES

III. MÉTODOS